

ARBEIT ALS ERKENNTNISKATEGORIE

Eine erkenntniskritische Untersuchung
des Arbeitsbegriffs

Heiner Lübbert

1973

ARBEIT ALS ERKENNTNISKATEGORIE

Eine erkenntniskritische Untersuchung des Arbeitsbegriffs

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Juristischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Heiner Lübbert

1972

Referent: Prof. Dr. Ernst Steindorff

Korreferent: Prof. Dr. Dr. h. c. Arthur Kaufmann

Tag der mündlichen Prüfung: 20. 2. 1973



INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Einleitung	III-VII
KANT: Die Konstitution des Gegenstandes als logisches Problem	1
KANT - FICHTE - HEGEL: Transzendentalphilosophie und Dialektik	36
HEGEL: Vermittlung von Erkenntnistheorie und Lebensbegriff	49
MARX: Vermittlung von Erkenntnistheorie und gesellschaftlicher Praxis	97
HABERMAS: Erkenntnistheorie als Gesell- schaftstheorie	128

EINLEITUNG

Unter dem Thema 'Arbeit als Erkenntniskategorie' soll eine erkenntnistheoretische und erkenntniskritische Fragestellung behandelt werden. Historisch und systematisch ist sie orientiert an diesbezüglich klassischen Theorien wie der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes, und an der jeweilig verschiedenen Konzeption von Dialektik bei Hegel und Marx, die in neuerer Zeit vor allem von Habermas aufgegriffen und unter dem Thema "Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie" weiterentwickelt wurde. Der Rückgriff auf Autoren wie Kant, Fichte, Hegel, Marx, ist, angesichts der Kritik, die an deren Theorien inzwischen geübt wurde, nicht unproblematisch, notwendig jedoch dann, wenn Möglichkeiten der Reflexion genannt und analysiert werden sollen, die beanspruchen, einen systematischen Zusammenhang von Erkennen und Handeln zu explizieren. Soll ein solcher Zusammenhang nicht dogmatisch unterstellt werden, sondern auf Grund eines rationalen Verfahrens konstruierbar sein, dann ist eine Form der wissenschaftlichen Reflexion erforderlich, die in der Lage ist, praktische Ansprüche als geltungstheoretisch relevant auszuweisen. Diese Form der Reflexion wird in dieser Arbeit an Hand Kantischer, Fichtescher und Hegelscher Überlegungen entwickelt, mit der Marx'schen Idee der Kritik verglichen und bildet in dieser Konstellation die Basis für eine Auseinandersetzung mit Habermas' Erkenntnis und Interesse.

Im Detail geht es dabei um folgende Probleme: da die geltungstheoretische Reflexion seit Kant sich als Frage nach der Konstitution des Gegenstandes stellt, nach der gegenstandskonstituierenden Funktion der Begriffe, die Objektivität verbürgen, wird zunächst gefragt, welche Implikate diese, von Kant selbst als Transzendentalphilosophie genannte Überlegung hat. Dabei stellt sich heraus, daß der Kantische Objektivitätsbegriff - z. B. gegenüber

Hegel - den Vorteil hat, die Kontingenz des menschlichen Erkennens so zu explizieren, daß die im Begriff der Kontingenz gedachte Grenze des Erkennens nicht dogmatisch behauptet wird, sondern innerhalb der Konstitutionsproblematik sich stellt und beantwortet werden kann. Diese Einsicht, in ihrer erkenntnistheoretischen Form, wird für die Marxinterpretation relevant.

Was Kant im Begriffe des Ansich denkt, findet sich bei Marx als eine der Geschichte vorausgehende Natur wieder. Allerdings ist es der Begriff der Geschichte, der, vermittelt durch Hegel, dazu führte, daß das Problem der Konstitution des Gegenstandes sich nicht mehr als ein ausschließlich logisches bzw. transzendentallogisches Problem darstellen läßt.

Es ist der Zusammenhang von Denken und Handeln, der die Frage nach dem Gegenstand, aber auch die Frage nach der damit verbundenen Geltung von Normen, Urteilen, Prinzipien etc. verändert. Können die Gesetze des Denkens als die des gesellschaftlichen Handelns identifiziert werden - und dies wird in dem Kapitel über Marx versucht - dann bedeutet dies für die Konstitutionsproblematik, daß sie auf kategorialer Ebene ein praktisch-gesellschaftliches Moment zu reflektieren hat; eben dies kann an der Funktion der Kategorie der Arbeit gezeigt werden. Sie ist ineins ein natürliches und gesellschaftliches Verhältnis von Subjekt und Objekt. Dies ergibt sich aus der Interpretation des Kapitels "Herr und Knecht" in Hegels Phänomenologie des Geistes einerseits und aus der Marxschen Warenanalyse andererseits. Dabei stellt sich heraus, daß Natur als Moment dieses Verhältnisses keineswegs eine Invariante darstellt, sondern Resultat historisch rekonstruierbarer Entwicklungen ist. Eben dies nun verändert auch den Begriff der Geltung. Bezugspunkt für die gelungstheoretische Reflexion ist nicht mehr ein konstruiertes "A priori", sondern die Handlungsformen, die sich historisch, unter kontingenten Bedingungen gebildet haben, objektiv gewor-

den sind. Der gesellschaftliche Aspekt des Objektivitätsbegriffes weist diesen als theoretisch und praktisch aus, er bezieht sich nicht nur auf Urteile, sondern ebenso auf Normen des Handelns. Da er jedoch sowohl als Implikat wie auch als Resultat von Handlungen zu verstehen ist, ändert er sich in dem Maße, in dem sich die Handlungen selbst ändern. Daß dies für die theoretischen Objektivationen der gesellschaftlichen Handlungen, wie sie in Wissenschaft und Gesellschaft vorliegen, ebenso gilt, ergibt sich unschwer aus diesem Ansatz.

Da die Konstitution gebunden ist an Handlung, bildet Handlung auch auf kategorialer Ebene den Bezugspunkt für die kritische Reflexion. Kritisch hat dabei die Bedeutung, daß die Einheit von Erkennen und Handeln nicht als ein Zusammenhang von Symbolen, als eine eigenständige Welt des Geistes, verstanden wird, daß vielmehr die Symbole der Reflexion auf ihre Basis beziehbar bleiben, auf empirisch beschreibbare Handlungszusammenhänge. Von hier aus ergibt sich dann eine Kritik an Habermas, der, im Anschluß an Dilthey, die Koinzidenz von Symbol und Tatsache behauptet, um auf diese Weise die Selbständigkeit der kulturellen Überlieferung, als Reservoir prospektiver Handlungsnormen zu garantieren.

Zentral ist für Habermas in diesem Zusammenhang der Begriff "Erfahrung der Reflexion", den er von Hegel übernimmt, ohne dessen identitätsphilosophische Voraussetzungen zu teilen. Allein aus diesem Grunde können gegen dieses Konzept Bedenken formuliert werden. Doch, was entscheidender ist, ist dies, daß in den Begriff der Erfahrung der Reflexion auch Überlegungen einbezogen werden, die eine solche Erfahrung allererst ausweisen könnten. Dies spiegelt sich in Habermas' Begriff des Transzendentalen: er bezeichnet keine Art und Weise der Reflexion, sondern ist material immer schon in Zusammenhänge eingespannt, deren man sich nur in einem zirkulären, der Hermeneutik eigen-

tümlichen Verfahren vergewissern kann. Bei allem Anspruch auf Kritik bleibt auf diese Weise der Begriff der Kritik eigentümlich latent: es kann keine Theorie der Kritik gegeben werden. Bei aller Kritik am Objektivismus, die Habermas gibt, zeigen sich in seinem eigenen Ansatz objektivistische Elemente. Dies kann durch einen erneuten Rückgriff auf die klassischen Theoreme der Transzendentalphilosophie gezeigt werden.

Die Absicht der Arbeit ist es, durch einen Rückgriff auf die klassischen Positionen der Philosophie bzw. auf die Marxsche Kritik an dieser Philosophie, die allerdings nur Hegel betrifft, Argumentationsmöglichkeiten hinsichtlich eines Themas aufzuzeigen, von dem ich glaube, daß es nicht nur innerphilosophisch relevant ist. Wissenschaftstheoretische Überlegungen, wie sie durch die genannten Autoren angedeutet sind, transzendieren, zumindest dem immanenten Anspruch nach, die Besonderheit philosophischer Reflexion: sie zielen auf eine Diskussion ab, die im Interesse des Wissenschaftsprozesses insgesamt steht. Dies ist bei Habermas im Konzept einer Sinnreflexion der Wissenschaft angedeutet. Ist es möglich, den Zusammenhang von Denken und Handeln, wissenschaftlicher Geltung und Gesellschaft auf kategorialer Ebene plausibel zu machen, dann wäre es inkonsequent, daraus keine praktischen Konsequenzen zu ziehen - dies würde erneut zu einer Verselbständigung der Reflexion führen, wie sie Marx kritisierte. Gleichwohl ergeben sich aus solchen Reflexionen keine unmittelbaren Handlungsanweisungen, wie sie z. B. Lenin aus der Lehre von Marx zu ziehen können glaubte.

Was deutlich gemacht werden kann, ist dies: sollen Handlungsanweisungen gegeben werden und zugleich kritisch beurteilt werden können, dann ist eine Theorie notwendig, die in der Lage ist, zu zeigen, daß ein Zusammenhang von Theorie und Praxis gedacht werden kann, die sich weder dogmatisch aufs Gewe-

sene beruft noch zugibt, daß sie unter bestimmten Handlungs-
zwängen nicht durchgeführt werden kann. Allein eine solche
Theorie wäre in einem prinzipiellen Sinne kritisch zu nennen.
Auch hier erweist sich der Rekurs auf die Theoreme des so-
genannten deutschen Idealismus als lehrreich. Abgesehen näm-
lich von Hegel, versuchte man dort, einen Begriff von Vernunft
zu entwickeln, der in einem prospektiven Sinne als normativ
anerkannt werden konnte. Er bezeichnete eine Dimension, in
der unter dem Titel Dogmatismus zugleich Verhaltens- und
Denkweisen bekämpft wurden, die der dem Menschen zugespro-
chenen Freiheit sich widersetzen. Natürlich war man auch da-
mals nicht der Ansicht, daß solche Theorien nur als Theorien
einen Sinn hätten, sich in bezug auf Praxis aber immunisieren
müßten: Fichte z. B. äußerte den politischen Anspruch seiner
Philosophie unverhohlen; nicht jedoch in dem Sinne, daß die
philosophische Reflexion als solche bereits ein politischer Akt,
gesellschaftliches Handeln sei; dies war es, was folgen soll-
te, dessen rechtmäßigen Anspruch Philosophie artikulierte,
ohne ihn damit bereits erfüllt zu haben. Allerdings fehlte die-
ser Philosophie, gerade was ihren Anspruch anging, eine Theo-
rie der Gesellschaft, die in der Lage gewesen wäre, die mate-
rialen Implikate der philosophisch unmittelbar gestellten An-
sprüche zu analysieren und kritisch darzustellen. Aus diesem
Grunde muß die transzendente Reflexion ergänzt werden durch
Überlegungen, wie etwa die Marxsche Warenanalyse, denn nur
solche Analysen vermögen es, den politisch-praktischen Stel-
lenwert derartiger Postulate klarzumachen.

KANT

DIE KONSTITUTION DES GEGENSTANDES ALS LOGISCHES PROBLEM

"Überdrüssig des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skeptizismus, der uns überall nichts verspricht"¹⁾, bezeichnet Vernunftkritik nach den Worten Kants "den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizismus, den er dagegen einführen wollte"²⁾.

Obschon "überdrüssig", ist Kant dennoch von beiden, Skeptizismus wie Dogmatismus, gleichermaßen zu seinem erkenntnistheoretischen Vorhaben bestimmt worden. So heißt es beispielsweise in den Prolegomena von 1783, daß es "die Erinnerung des David Hume war, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach"³⁾, während in einem Brief an Garve vom 21. 9. 1798 u. a. zu lesen ist:

"Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes ... ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der reinen Vernunft: die Welt hat einen Anfang - sie hat keinen Anfang ... , - diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben".⁴⁾

Im folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, die Kantsche Erkenntnistheorie vom Antinomienkapitel der KdrV her zu bestimmen. Der Grund für dieses Vorgehen liegt indessen nicht primär darin, daß die Kantforschung⁵⁾ zu dem Ergebnis gekommen ist, das Antinomienproblem sei (auch) historisch der Ausgangspunkt des Kantschen Kritizismus gewesen, sondern vielmehr in dem Stellenwert, welchen das Antinomien-

kapitel im Gesamtgefüge der KdrV hat und welcher vorläufig folgendermaßen bestimmt werden kann:

1) Der Aufweis des⁶⁾ Widerspruchs der reinen Vernunft kann als Beginn der Selbstreflexion, d.h. als Ausgangspunkt der Reflexion der Reflexion begriffen werden;

2) Im Gegensatz zum sog. logischen Empirismus wird bei Kant an der Einheit⁷⁾ von Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie festgehalten. Wird nämlich im Positivismus zwischen der Theorie von der Konstitution des Gegenstandes und der Erkenntnis (Erkenntnistheorie) einerseits und dem Inbegriff der Disziplinen, dem die bereits gewonnenen Erkenntnisse unterworfen werden (Erkenntniskritik) andererseits, unterschieden, so ist es gerade die Ambition der Kantschen Idee der Vernunftkritik, diese beiden Momente - Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik - auseinander zu entwickeln, d.h., die Kriterien für die Grenzen der Erkenntnis aus der Bestimmung des Wesens der Erkenntnis zu gewinnen und umgekehrt die Notwendigkeit der Bestimmung eines "neuen" Erkenntnisbegriffs⁸⁾ aus der Widersprüchlichkeit einer die Grenzen der Vernunft allemal unreflektiert übersteigenden Metaphysik zu erweisen.

Die Thesis⁹⁾ der ersten Antinomie lautet: "Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen." Die Antithesis lautet: "Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes, unendlich."

Sowohl Thesis als auch Antithesis werden bewiesen und zwar, wie sich zeigen wird, mit derselben Konsistenz. Das Beweisverfahren ist dabei ein indirektes, d.h., es wird jeweils das

Gegenteil der These widerlegt, um dieselbe zu begründen.¹⁰⁾

Im folgenden wird sich der Verfasser, da es ihm an dieser Stelle wesentlich um die Demonstration des Kantischen Beweisverfahrens geht, auf die Darstellung und Analyse des Zeitargumentes beschränken.

Der Beweis für die (Zeit - Vf.) Thesis lautet folgendermaßen:

"Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendlich verfllossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins; welches zuerst zu beweisen war."^{10a)}

Der Kern des Beweises liegt in dem Satze, daß die Unendlichkeit einer Reihe durch ihre Unvollendbarkeit charakterisiert ist.

Was das bedeutet, kann durch einen Rekurs auf die Theorie der transfiniten Kardinalzahlen in der Mengenlehre gezeigt werden.¹¹⁾

Der Mathematiker Cantor hat bewiesen, daß die Menge der rationalen Zahlen und die Menge der natürlichen Zahlen gleichmächtig sind. Der Beweis beruht dabei auf dem sog. ersten Cantorsche Diagonalverfahren.¹²⁾ Dabei durchläuft man die in einem Schema nach Zähler und Nenner geordneten Brüche diagonal und überspringt jeweils diejenigen Brüche, die eine bereits vorgekommene rationale Zahl darstellen. Damit ist eine Methode angegeben, durch die man jeder natürlichen Zahl genau eine rationale Zahl zuordnen kann, wobei jede rationale Zahl auch genau einmal an die Reihe kommt. Da nun eine Menge genau dann abzählbar ist, wenn eine solche Möglichkeit der Zuordnung

gegeben ist, die Menge der natürlichen Zahlen gleichwohl unendlich ist, bestimmt Cantor solche Mengen als abzählbar unendlich.

Daraus folgt, daß, wenn in der Mathematik in diesem Sinne von einer unendlichen Reihe gesprochen wird, dies nicht bedeutet, daß eine definite Menge von Elementen vorgelegt wird, sondern, daß die Unendlichkeit¹³⁾ ein Begriff ist, der ein Verfahren angibt.

Der Begriff des "Zählens" kann diesen Sachverhalt verdeutlichen: sagt man nämlich, eine Zahlenreihe könne unendlich weit fortgeführt werden, so heißt das, daß zu jeder vorgelegten Zahl noch eine größere hinzubildbar ist, und diese Tatsache ist nichts anderes als die Regel des Zählens, die sich auch so ausdrücken läßt: jede Zahl hat einen Nachfolger.¹⁴⁾ Würde nun entgegen dieser Regel angenommen werden: es gibt eine größte Zahl, dann hätte eben diese Zahl keinen Nachfolger mehr - die Regel des Zählens bestand aber gerade darin, auszudrücken, daß jede Zahl einen Nachfolger hat, so daß man auf diese Weise in Widerspruch geraten würde zu der Regel selber, die ja besagte, daß immer weitergezählt werden könne.

Folglich kann der Begriff der Unendlichkeit nicht mit dem Begriff einer größten Zahl konvergieren, denn dieser drückt nichts weiter aus als eine Regel, der gemäß eine Zahlenfolge unendlich herstellbar ist.¹⁵⁾

Auf den Kantischen Beweisgang bezogen heißt das: unterstellt man, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, muß angenommen werden, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen

ist. Nun widerspricht aber gerade, wie oben gezeigt wurde, diese Konsequenz dem Begriff einer unendlichen Reihe, denn dieser besagte, daß die Reihe gar nicht abgeschlossen werden kann. Gemäß dieser Definition von "unendlicher Reihe" ist also eine verfloßene unendliche Reihe unmöglich. Dennoch muß sie als Konsequenz angenommen werden, wenn die Welt keinen Anfang hat. Da das aber nicht möglich ist, weil das Unendliche niemals als eine fertige Gesamtheit, d.h. als "Aktual-Unendliches"¹⁶⁾, sondern immer nur als eine bloße Möglichkeit des unbegrenzten Fortschreitens, d.h. als "Potentiell-Unendliches"¹⁷⁾ aufgefaßt werden darf, muß ein Anfang der Welt gesetzt werden, was zu beweisen war.^{17a)}

Man sieht hier deutlich, wie das Kantische Beweisverfahren konzipiert ist. Nicht wird die Thesis direkt bewiesen, sondern bewiesen wird die Unmöglichkeit, das Gegenteil der Thesis anzunehmen. Kant nennt dies später die "apagogische"¹⁸⁾ im Gegensatz zur "ostensiven"¹⁹⁾ Beweisart. Jene verwendet Kant, um den Widerspruch der reinen Vernunft mittels der "allgemeinen Logik"²⁰⁾ zu demonstrieren, diese verwendet er in Ansehung "transzendentaler Beweise".²¹⁾

Der Beweis für die (Zeit - Vf.) Antithesis lautet folgendermaßen:

"Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muß eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, d.i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Teil einer solchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins, vor die des Nichtseins, an sich hat (man mag annehmen, daß sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich."^{21a)}

Die Antithesis behauptet also die Anfangslosigkeit, d.h. zeitliche Unendlichkeit der Welt "a parte ante"²²⁾, und der Beweis derselben erfolgt wieder indirekt, indem die Unmöglichkeit der Annahme des Gegenteils erwiesen wird.

Wenn nämlich angenommen wird, daß die Welt einen Anfang habe, so muß dieser als ein Dasein vorgestellt werden, welchem eine Zeit vorhergeht, in der nichts existieren darf ("leere Zeit"), da sonst ein Anfang schon gesetzt wäre. In einer solchen leeren Zeit kann aber nichts entstehen, denn wie sollte sich das "Nichts" zum "Etwas" positivieren können? Eine Zeit also, in der die Welt "noch" nicht war, wäre reines "quantum continuum"^{22a)} ohne jede Unterscheidbarkeit seiner Momente, so daß die für einen Anfang notwendige Differenz von Dasein und Nichtsein in ihr unmöglich impliziert sein kann. Der Anfang kann somit selber nicht anfangen. Dabei ist zu beachten, daß Kant nicht behauptet, es gäbe keinen Anfang in der Welt, sondern daß ein Anfang der Welt nicht gedacht werden kann.²³⁾

Beruhete der Beweis der Thesis darauf, daß gezeigt wurde, daß jedes "Jetzt-Moment" dadurch ausgezeichnet ist, daß es in Verhältnis gesetzt werden kann zu einem vorausgegangenen und zu einem folgenden²⁴⁾, so beruht demgegenüber der Beweis der Antithesis darauf, daß das notwendig anzunehmende "erste Jetzt" in keinem Verhältnis zu einem anderen "Jetzt" stehen kann, denn der Anfang ist ein Dasein, dem eine leere Zeit vorausgeht, welche aber gerade durch die Nicht-Unterscheidbarkeit ihrer Momente charakterisiert ward. Der Anfang müßte, würde er universell in Anspruch genommen, als Dasein der Ausgang aller Jetztmomente sein, d.h. Ausgang der Reihe sein, in der die voneinander verschiedenen Jetztmomente in einem Verhältnis zueinander stehen. Der Anfang selber aber

verhält sich nicht zu anderen Jetztmomenten, sondern allenfalls steht er zu sich selbst in einem Verhältnis. Das aber heißt, es gibt vom Anfang keinen Ausgang, der Anfang ist nur ein Übergehen in sich selbst und nicht ein Übergehen in anderes - der Anfang fängt demnach selber nicht an, denn um anfangen zu können, müßte er sich selbst verlassen, d.h. in anderes übergehen, in ein Verhältnis verschiedener Jetztmomente. Der Anfang muß also als das bestimmt werden, was immer schon verlassen ist. Anfang bedeutet damit nicht: absoluter Anfang, sondern Anfang von Anfängen, weshalb Kant sagt, daß in der Welt zwar manche Reihe von Dingen anfangen könne, die Welt aber als Totalität keinen Anfang habe, was zu beweisen war.²⁵⁾

Bewiesen ist also beides: Thesis und Antithesis und, so Kant, "da haben wir nun das ganze dialektische Spiel der kosmologischen Ideen"²⁶⁾, "wir haben die glänzenden Anmaßungen der ihr Gebiete über alle Grenzen der Erfahrung erweitern-den Vernunft!"²⁷⁾ Sowohl im Beweis der Thesis als auch im Beweis der Antithesis zeigt sich der Gegensatz von Totalität und Unendlichkeit. Ergibt sich im ersten Falle der Widerspruch durch die Unmöglichkeit einer vollständigen Synthesis bei Annahme einer verflochtenen unendlichen Reihe, so ergibt er sich im zweiten Falle durch die Unmöglichkeit, die Totalität sich aus einem ihrer Teile entwickeln zu lassen.

Im Falle der vorgeführten Antinomie bedeutet das in der Konsequenz, daß Begriffe wie Anfang, Totalität und Unendlichkeit nicht in der Weise des Partikularen, Einzelnen, Gegenständlichen thematisiert werden dürfen.²⁸⁾ Dies aber versucht der Verstand, der diese Begriffe zu Gegenständen hypostasiert^{28a)} und sich dadurch in Widersprüche verstrickt.

Es wird jetzt deutlich, wieso oben der Stellenwert des Antinomienkapitels u. a. darin gesehen wurde, daß dieses den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik aufzeigt. Einerseits nämlich muß die eigentliche Erkenntnistheorie Kants vorausgesetzt sein, damit der Standpunkt ausgewiesen ist, von dem aus kritisiert wird, andererseits wird aber der Stellenwert der Erkenntnistheorie selbst erst dann insgesamt bestimmbar, wenn gezeigt wird, daß die Einsicht in die Widersprüchlichkeit der reinen Vernunft zwar einen vom Objektbereich her gesehen abgeänderten²⁹⁾ Erkenntnisbegriff legitimiert, gleichwohl aber das in der reinen Vernunft implizierte Streben nach dem Unbedingten als regulatives Prinzip auch für den auf Sinnlichkeit bezogenen Verstand verbindlich bleibt.³⁰⁾

Bevor auf Letzteres eingegangen wird, soll im folgenden zunächst gezeigt werden, was unter dem eben genannten abgeänderten Erkenntnisbegriff zu verstehen ist. Erst dann nämlich kann die Bedeutung der in der reinen Vernunft intendierten Ideen³¹⁾ für die Erkenntnis im Ganzen dargelegt werden.

Objekt der Kantischen Kritik, so ist gezeigt worden, ist die reine Vernunft, die vermeintliche Erkenntnis aus reinen Begriffen, wie sie von der traditionellen Metaphysik (Leibniz³²⁾, Wolff³³⁾, Baumgarten³⁴⁾) behauptet wurde. Eine solche Metaphysik, resultierend aus einem, wie Kant sagt, "transzendenten Verstandesgebrauch"³⁵⁾, verfällt der "Dialektik des Scheins".³⁶⁾ Die Kritik rekonstruiert diesen Schein, indem sie einen Begriff von Erkenntnis entwickelt. Nicht also wird die Metaphysik abstrakt negiert, etwa durch die Behauptung, wahr sei nur das, was gegeben ist, sondern sie wird gemäß einem Begriff der Erkenntnis durchschaut, was

bei Kant zu der These führt, daß zwar die Genesis des dialektischen Scheins angebar ist, dieser selbst jedoch nicht vermeidbar ist.³⁷⁾

Die Widersprüchlichkeit der reinen Vernunft gibt gleichwohl zunächst zu der Frage Anlaß, was denn überhaupt Gegenstand für Bewußtsein sein könne. Die Antwort auf diese Frage gibt der erste Teil der KdrV, in welchem Kant die Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis thematisiert, und damit nicht nur festlegt, was der Begriff von Wissenschaft ist, sondern zugleich auch, was Gegenstand für Bewußtsein sein kann.

Der von Kant in diesem Teil und dem Titel "Transzendente Ästhetik" und "Transzendente Logik" artikulierte Begriff von Erkenntnis setzt sich, wie sich zeigen wird, von der Metaphysik zunächst ebenso ab, wie vom skeptischen Empirismus David Humes. Gegen diesen argumentiert Kant³⁸⁾ mit der Absicht, einen nicht nur auf Assoziation sich stützenden und deshalb instabilen Gesetzesbegriff zu entwickeln, was für Kant heißt: synthetische Urteile a priori anzugeben.³⁹⁾ Diese synthetischen Urteile können nicht, wie die vermeintlichen Erkenntnisse der Metaphysik, aus reinen Begriffen⁴⁰⁾ gebildet sein, sondern in ihnen soll ein a priorischer, alle Erfahrung logisch begründender Zusammenhang von Denken (Verstand) und Sinnlichkeit (Anschauung) gedacht werden können. Alle unsere Erkenntnis, so Kant⁴¹⁾, ist als eine Synthesis von Anschauung und Begriff zu verstehen, wobei der Verstand das Synthetisierende ist, m. a. W.: jede Erkenntnis - und das heißt bei Kant: jede Erfahrungserkenntnis^{41a)} muß - darin ist er sich mit Locke und Hume einig - auf etwas Gegebenes rekurren.

Dieses vom Sensualismus aufgestellte Theorem, welches Locke in dem berühmten Ausspruch "nisi est in intellectu quod non

fuerit in sensu" gleichwohl auf den Begriff gebracht hatte, veranlaßte Kant, eine eigene Theorie der Sinnlichkeit zu konzipieren, welche zeigen soll, daß "zwar alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, darum aber doch nicht eben alle aus der Erfahrung entspringt".^{41b)} Diese Theorie, die sich mit den Prinzipien der Sinnlichkeit a priori beschäftigt, nennt Kant 'transzendente Ästhetik'.^{41c)} Die Notwendigkeit, zunächst auf der Ebene der Sinnlichkeit ein a priori zu erweisen⁴²⁾, liegt in dem Kantischen Beweisziel, synthetische Urteile a priori anzugeben, begründet. Soll nämlich das synthetische Urteil a priori dadurch gekennzeichnet sein, daß in ihm a priorische Elemente zweier auseinander irreduzibler⁴³⁾ Erkenntnisquellen ursprünglich verknüpft werden, so ist dies nur dann möglich, wenn zunächst für beide Elemente der Erkenntnis gesondert ein a priori Nachweis geführt wird.

In der transzendentalen Ästhetik wird deshalb zunächst die Sinnlichkeit vom Verstande isoliert, sodann von der dabei bleibenden Anschauung alles Empirische abstrahiert, so daß die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibt, welches "das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann".⁴⁴⁾

Dabei unterscheidet Kant, "entsprechend seiner Vorliebe für systematische Architektonik"⁴⁵⁾, terminologisch zwischen einer metaphysischen und einer transzendentalen Erörterung von Raum und Zeit.

Enthält erstere "dasjenige, was den Begriff"^{45a)} als a priori gegeben darstellt", so legt letztere dar, was der "Begriff des Raumes"⁴⁶⁾ in der Funktion der Erkenntnis bezeichnet, womit schon angedeutet ist, daß erst die transzendente Erörterung, indem sie den Zusammenhang von Anschauung und Erschei-

nung behandelt, eine bestimmte Qualifikation des Gegenständlichen ausweist.

Soll nun einerseits jede Erfahrungserkenntnis auf etwas Gegebenes rekurrieren, andererseits aber darauf insistiert werden, daß der Gegenstand nur Gegenstand ist, insofern er Gegenstand für Bewußtsein, d. h. Erscheinung ist, so muß Kant zeigen, daß Erkenntnis nur begriffen werden kann als ein Verhältnis⁴⁷⁾, weshalb beide Elemente, Anschauung und Denken, a priori als Verhältnisse zu denken sein müssen. Es sei nun zunächst auf das Verhältnis eingegangen, welches in der "Ästhetik" entwickelt wird.

Kannt bezeichnet in diesem Kapitel den subjektiven Ausdruck für den Sachverhalt "gegeben" als Affektion⁴⁸⁾ und die Fähigkeit, "Vorstellung durch die Art, wie wir von Gegenständen⁴⁹⁾ affiziert werden", als Sinnlichkeit.⁵⁰⁾

Fragt man, wieso uns etwas gegeben sein kann, dann impliziert dies die Frage nach dem Grund des Gegebenenseins.⁵¹⁾

Nun kann aber der Grund des Gegebenenseins selber nicht gegeben sein, d. h., er kann nicht sinnlich sein⁵²⁾, nicht "Gegenstand" der Anschauung sein, also nicht erscheinen.⁵³⁾

Folglich kann er nur gedacht⁵⁴⁾ sein. Dieses, das gegebene Transzendierende, nennt Kant Noumenon⁵⁵⁾, Gedanken- ding⁵⁶⁾ bzw. Ding an sich.⁵⁷⁾ In diesem Begriff ist die Kontin- genz aller Erfahrungserkenntnis festgehalten, denn der Umstand, daß wir als Erkennende auf etwas rekurrieren, was unerkenn- bar ist, besagt, daß wir etwas als Grund der Erscheinungen an- nehmen müssen, ohne es positiv, seinem Wesen nach bestim- men zu können.⁵⁸⁾

Gegeben, so Kant⁵⁹⁾, "werden uns Gegenstände vermittelt

der Sinnlichkeit, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe." Ist demnach die Anschauung für sich allein noch keine Gegenstandsbestimmung^{59a)}, so ist sie doch "diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann"⁶⁰⁾ und ohne die unsere Gedanken leer wären⁶¹⁾, denn "alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen".⁶²⁾

Anschauung besagt also zunächst Rezeptivität, Angewiesen-sein auf ein Äußeres, durch welches wir sinnlich affiziert werden. Als primär passives, auf der Sinnlichkeit beruhendes Vermögen ist sie demgemäß keine intellektuelle, vom Intellekt unmittelbar bewirkte Anschauung, denn, so Kant, "der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken."⁶³⁾

Wenn nun Erkenntnis nur als Verhältnis⁶⁴⁾ möglich sein soll, dann bedeutet das für den Gegenstand, daß er nur als Erscheinung⁶⁵⁾ Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Erscheinung ist das Verhältnis des Gegenstandes zum Erkennen; der Gegenstand als Erscheinung ist der Gegenstand im Verhältnis oder der vorgestellte Gegenstand.⁶⁶⁾ Die Vorstellung des Gegenstandes ist nicht selbst der Gegenstand - der Gegenstand ist in der Vorstellung als vorgestellter. Vorstellung ist demnach das Verhältnis von Gegenstand der Vorstellung und Vorstellung.⁶⁷⁾ Das "und Vorstellung" ist die Vorstellung der Differenz, die in dem Ausdruck "Gegenstand der Vorstellung" bereits impliziert ist. Soll die Vorstellung des Gegenstandes nicht dieser selbst sein, dann muß die Differenz zum Gegenstand in der Vorstellung selbst bewußt werden können. Sie wird bewußt, indem sich die Vorstellung als Vorstellung weiß. Das Verhältnis, welches die Vorstellung ist, ist demnach nur dadurch

ein Verhältnis, daß sich die Vorstellung selbst vorstellen kann. Nur, indem sich die Vorstellung selber vorstellen kann, sich als Vorstellung wissen kann, kann auch gewußt werden, daß die Vorstellung nicht selbst der Gegenstand ist.^{67a)} Den Gegenstand als Erscheinung zu setzen bedeutet also, die Vorstellung als Vorstellung zu verstehen. Das "als" bedeutet das Begreifen der Differenz von Gegenstand und Vorstellung und zugleich die Beziehung von Gegenstand und Vorstellung durch die Vorstellung. Dieser Sinn von Vorstellung wird durch den Begriff des Verhältnisses adäquat wiedergegeben, da Verhältnis Beziehung und Differenz in der Einheit meint.

Die Vorstellung, die "unmittelbar auf den Gegenstand geht", heißt Anschauung.⁶⁸⁾ In der transzendentalen Ästhetik stellt Kant nun die These auf, daß zwar der Inhalt der Anschauung (empirische Anschauung⁶⁹⁾) von außen kommt, daß aber die Form der Anschauung (reine Anschauung⁷⁰⁾) etwas ist, was in der Organisation des Subjekts selbst liegt.⁷¹⁾ Durch die Form der Anschauung wird "das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet".⁷²⁾ Das in der Anschauung Gegebene, das noch Unbestimmte = x, ist ein in der Ordnung des Nacheinander (Zeit) und Nebeneinander (Raum) Gegebenes, und als solches ist es sinnlich.⁷³⁾ Nicht schauen wir das Nacheinander sinnlich an, sondern das Gegebene im Verhältnis des Nacheinander, weshalb alles, "was in unserem Erkenntnis zur Anschauung gehört ... nichts als bloße Verhältnisse" enthält.^{73a)}

Raum und Zeit sind demnach nach Kant nicht als realistische Entitäten aufzufassen, sie sind keine "wirklichen Wesen"⁷⁴⁾, und sie stellen auch keine Eigenschaft der Dinge an sich dar.⁷⁵⁾ Man kann vielmehr "nur aus dem Standpunkt eines Menschen von

Raum⁷⁶⁾ reden", unabhängig von dieser subjektiven Bedingung "bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts".⁷⁷⁾ Kant behauptet damit gegen Leibniz und Newton "die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller äußeren Erfahrung), ob zwar zugleich die transzendente Idealität desselben, d. i. , daß er nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen".⁷⁸⁾

Obleich subjektiv bedingt, sind Raum und Zeit aber dennoch keine durch Erfahrung erworbenen Sinnesqualitäten. Würde man nämlich beispielsweise versuchen, den Begriff der Zeit, "so als wäre er durch Erfahrung erworben, durch die Reihe des nacheinander daseienden Wirklichen"⁷⁹⁾ zu erklären, so könnte man "das, was das Wörtchen "nach" bedeutet, nur verstehen, wenn der Begriff der Zeit schon vorhergeht".⁸⁰⁾

Demnach kann das, worinnen sich die Empfindung ordnet, selbst nicht wiederum Empfindung⁸¹⁾ sein, oder allgemeiner gesagt: das Prinzip der Erfahrung kann selber nicht Erfahrung heißen.

Demgemäß sind Raum und Zeit nicht erfahrbar sondern Bedingungen von Erfahrung, sie sind "als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung anzusehen"⁸²⁾; sie sind Vorstellungen a priori, die "notwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegen".⁸³⁾

Man sieht an der Art und Weise, wie Kant in der transzendentalen Ästhetik argumentiert, was mit dem Terminus *transzendental* bezeichnet werden soll. Transzendental ist das, was sich auf die Bedingung möglicher Erfahrung, auf die der

Erfahrung - logisch, nicht zeitlich - vorangehenden Voraussetzungen bezieht.⁸⁴⁾ Nicht sind also Raum und Zeit selbst transzendente Vorstellungen, sondern "nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transzendental heißen".⁸⁵⁾

Das in der Vorstellung Gegebene ist indessen noch derart subjektiv^{85a)}, als von ihm noch nicht gesagt werden kann, es habe die Objektivität des Gegenständlichen, d.h., des durchgängig Bestimmten.⁸⁶⁾ Vielmehr sind die gegebenen Vorstellungen nur bestimmbar. Vorstellungen können nur bestimmt werden durch andere Vorstellungen, d.h. nicht durch ein anderes Gegebenes, denn dann würde es sich allenfalls um Assoziation handeln.⁸⁷⁾ Das Gegebene soll aber zur Objektivität des Gegenständlichen gebildet werden. Diesen Bildungsprozeß nennt Kant das Denken, den Verstand. Mit ihm sind Vorstellungen benannt, die nicht gegeben, sondern spontan erzeugt⁸⁸⁾ sind. Wären Begriffe gegeben, dann wäre Begriff = Anschauung, es entfiel also das Problem der Synthesis.⁸⁹⁾ Die spontan erzeugten Begriffe nennt Kant Kategorien = reine Handlungen des Verstandes.⁹⁰⁾ Diese reinen Handlungen des Verstandes sollen sich a priori auf Sinnlichkeit beziehen, und in dieser Beziehung das Gegebene zur Objektivität des Gegenständlichen konstituieren. Das Handeln des Verstandes, das Denken, ist für Kant niedergelegt in der von der traditionellen Logik aufgestellten Urteilstafel⁹¹⁾, d.h.: das Handeln des Verstandes ist = Urteilen. Der objektive Gegenstand ist der Gegenstand als beurteilter. Die Konstitutionsproblematik stellt sich demnach als das Problem der Geltung von Urteilen. Das Existierende (Gegebene) ist als Existierendes nicht objektiv, sondern gerade subjektiv - objektiv ist es als das Konsti-

tuierte, Gebildete.⁹²⁾ Die Welt als objektive ist konstituiert durch die Handlungen des Verstandes und als solche logisch, d.h. Gegenstand der Erkenntnis. Entscheidend für den Beweis dieser These ist die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, d.h. die Einsicht in die Möglichkeit ihres a priori-Bezugs auf Sinnlichkeit.⁹³⁾

Die Besonderheit des dem zweiten Hauptstück der transzendentalen Analytik zugrundeliegenden Deduktionsbegriffs kann durch einen Vergleich mit der Fichteschen Systemkonzeption deutlich gemacht werden.

Fichtes Intention war es, Philosophie als System⁹⁴⁾ zu explizieren:

"Die Philosophie ist eine Wissenschaft ... eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatz zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen ...⁹⁵⁾. Jede Wissenschaft muß einen Grundsatz haben ...⁹⁶⁾. Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d.i., wenn der Grundsatz notwendig auf alle aufgestellten Sätze führt, und alle aufgestellten Sätze notwendig wieder auf ihn zurückführen"⁹⁷⁾.

Würde man unter Zugrundelegung der in diesen Zitaten enthaltenen Konzeption die Überschriften von § 13 der KdrV (Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe) und § 17 der KdrV (Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauches) miteinander in Beziehung setzen, so könnte der Eindruck entstehen, daß die Kategorien aus der transzendentalen Einheit der Apperzeption ableitbar seien (Grundsatz!), und daß dies das Beweisziel der "Deduktion" ausmache. Genau das aber würde eine völlige Verkennung des Kantischen Deduktionsbegriffes bedeuten, denn in Wahrheit stehen die Kategorien zwar unter dieser Einheit,

ohne jedoch aus ihr ableitbar zu sein, und eben das macht, wie sich zeigen wird, die Besonderheit der Kantischen Konzeption des Selbstbewußtseins aus.

Kant nennt nämlich "die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die 'transzendente Deduktion derselben", und unterscheidet sie dadurch "von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen".⁹⁸⁾

Diese transzendente Deduktion, so Kant⁹⁹⁾, "ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe ... als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, - endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit." Dieses Prinzip, von Kant auch "das oberste Prinzip allen Verstandesgebrauchs"¹⁰⁰⁾ genannt, soll im folgenden dargelegt werden. Zunächst soll seine problemgeschichtliche Genesis dargelegt werden.

Als Zugang zu der Frage, wie Kant das Problem der synthetischen Einheit der Apperzeption gefaßt hat, kann - mit Radermacher¹⁰¹⁾ - das Theorem von der Namensklärung der Wahrheit, die der KdrV gemäß "geschenkt"¹⁰²⁾ und "vorausgesetzt"¹⁰³⁾ ist, gewählt werden.

Das Verständnis der im Mittelalter geläufigen Wahrheitsdefinition ist in der Formel der 'adaequatio rei et intellectus'¹⁰⁴⁾ niedergelegt, welche eine Adäquation = Übereinstimmung von

Wissen und Gegenstand ausdrückt¹⁰⁵⁾ und somit die Identität des Seienden, wie es an sich ist, voraussetzt.¹⁰⁶⁾ "Res" soll das sein, was wahrhaft ist - ursprünglich verbürgt und nicht etwa durch Erkenntnis konstituiert.¹⁰⁷⁾

Die Aporien dieses Modells sind leicht einzusehen: wird nämlich nach dem Kriterium¹⁰⁸⁾ für die "adaequatio" gefragt, d. h. , wird gefragt, wann und unter welchen Bedingungen, gemäß welchen Regeln eine "adaequatio" als wahr zu bezeichnen ist, dann iteriert sich entweder diese Frage derart ins Unendliche, daß für die Erkenntnis der Regeln bzw. Kriterien auch eine "adaequatio" anzusetzen ist und für diese wieder eine andere etc. , oder aber die Antwort auf die Frage nach dem Kriterium wird empiristisch-realistisch gegeben, indem behauptet wird, die Regeln für die "adaequatio" seien vom Gegenstand her diktiert; die Frage wäre jedoch dann, wie man den Gegenstand unabhängig von der Erkenntnis als einen gesetzmäßigen zu behaupten vermag!¹⁰⁹⁾

Diese Aporien erkennend, stellt zuerst Descartes die Frage nach der Begründbarkeit der Erkenntnis auf eine neue Basis, indem er gegen das Theorem seiner scholastischen Vorgänger den Maßstab aufstellte, wonach eine Erkenntnis solange keine sei, wie sie nicht die Gewißheit ihrer selbst als einer Erkenntnis von Objektivem beinhalte, womit er die Frage nach der Begründung der im Wissen beanspruchten Übereinstimmung von Wissen und Gegenstand in die Frage nach der Vergewisserung des Wissens und der Wahrheit überführte.¹¹⁰⁾

Die berühmte Cartesische Zweifelsbetrachtung, niedergelegt in der zweiten Meditation¹¹¹⁾, stellt in der Tat den Zusammenhang von Wahrheit und Gewißheit so her, daß die Fundamentalwahrheit¹¹²⁾ "cogito ergo sum" bzw. "sum cogitans" das Postulat

impliziert, daß Erkenntnis prinzipiell durch Selbstbezug konstituiert sein soll.

Daß sich bei Descartes das zweifelnde Ich als das seiner selbst gewisse erfährt, läßt den radikalen Zweifel zum methodischen, d.h. bestimmten und bestimmbaren Faktor werden. Die Verzweiflung an allem Festen evoziert die Festigkeit des Subjektes, eines Subjektes, das den Zweifel allenfalls noch als die Aufforderung zum ständigen Überprüfen des Positiven, Gewußten erinnert. Die im radikalen Zweifel intendierte absolute Negation wird damit zum Fundament neu zu produzierender Realität, weshalb Descartes diese Negation positiv absolute Gewißheit nannte, die sich als der logische Schluß "cogito ergo sum" formulieren ließ.

Der Wissenschaftsbegriff des Descartes etabliert das abstrakt konstruierende Wissen als das positive, denn das Subjekt als das Zentrum allen Wissens schafft nach ihm selbst gewissen Kriterien eine wahre Welt von einfachen Sachverhalten. Es ist das freie, allein auf sich selbst gestellte Denken, welches die Wahrheit als subjektive Gewißheit weiß. Dieses freie Denken erstet bei Descartes nicht in der Alternative Rationalismus - Empirismus, denn Gewißheit ist der "Begriff" nicht nur für die Einzelwissenschaften, sondern zugleich für das von diesen Wissenschaften sich unterscheidende, für sich seiende Selbstbewußtsein.

In den "Regulae ad directionem ingenii"¹¹³⁾ entwickelt Descartes einen Wissenschaftsbegriff, der es ermöglicht, Bewußtsein als einen sich selbst regulierenden Prozeß zu verstehen. Das Ich erfährt im Zweifel nicht die Sinnlosigkeit alles Festen, sondern seine eigene Festigkeit. Anders als etwa bei Sextus Empirikus^{113a)}, wo die Verzweiflung in einer der "Seelenruhe" gegenüber sinnlosen Äußerlichkeiten verblieb, kann nach Descartes das Zweifeln

als eine Tätigkeit des Ich gewußt und bestimmt werden. Die Bestimmtheit des Zweifels macht ihn zum methodischen Element von Erkenntnis. Damit erreicht das Subjekt selbst die Dimension der Wissenschaft: Subjekt und Wissen werden zu synonymen Begriffen. Die Tätigkeit des Ich ist durch das Ich bestimmte Tätigkeit; als bestimmte Tätigkeit ist sie durch das Ich begriffene Tätigkeit oder auf das Ich bezogene Tätigkeit. Die prinzipiell reflexive Struktur des Ich macht das Selbstbewußtsein zum Exponenten des Wissens schlechthin und damit zur Basis der Explikation des Begriffes von Wissenschaft.

Wird nun - mit Descartes - akzeptiert, daß Erkenntnis erst dann Erkenntnis ist, wenn sie sich ihrer selbst vergewissert hat, soll aber Erkenntnis andererseits nicht als ein bloßes, im pejorativen Sinne subjektives¹¹⁴⁾, also beliebiges Dafürhalten ausgewiesen sein, dann muß die Differenz von Dafürhalten und Erkenntnis durch Prinzipien gewährleistet sein, die in der Erkenntnis selbst liegen.¹¹⁵⁾ Wird daher dasjenige, was dem Belieben oder Dafürhalten entzogen ist, Gegenstand genannt, dann muß die Gegenständlichkeit des Gegenstandes eine prinzipiengemäße Leistung der Erkenntnis sein: genau dies ist der Grundgedanke der Kantischen Transzendentalphilosophie.¹¹⁶⁾ In ihr soll das aufgezeigt werden, was in der traditionellen Logik zwar beansprucht, nicht aber ausgewiesen worden war, nämlich der Bezug der Logik auf Gegenständlichkeit:

"Die allgemeine Logik abstrahiert, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt ... In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum

voraus, die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunftbegriffes, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transzendente Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen so wohl, als reinen Vernunftbegriffe ohne Unterschied."¹¹⁷⁾

Daß diese "Idee"¹¹⁸⁾ zu Recht besteht, wird in dem auf das erste Hauptstück der transzendentalen Analytik der Begriffe folgenden Abschnitt: der "Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" bewiesen.¹¹⁹⁾

Die in diesem Teil der KdrV aufgezeigte Restriktion der Fragestellung auf die Bedingungen der Möglichkeit¹²⁰⁾ der Erfahrung wurde evoziert durch die in der Vernunft auftauchenden Widersprüche,¹²¹⁾ welche auf einem dogmatischen und, d.h. für Kant, unkritischen Gegenstandsbegriff basierten. Soll eine Auflösung dieser Widersprüche möglich sein, dann erweist sich eine kritische Reflexion des Gegenstandsbegriffs als notwendig: diese Reflexion heißt transzendente Logik.

Sie demonstriert den a priorischen Zusammenhang von Anschauung und Begriff¹²²⁾ und beansprucht in dessen Aufweis, daß die Frage, wie Gegenstände unter Begriffe fallen können, prinzipiell als gelöst zu betrachten sei. Dies sei verdeutlicht durch eine Klärung des Ausdrucks "fallen unter", da dadurch die von Kant gegenüber der Aristotelischen Tradition thematisierte veränderte Konzeption von Logik¹²³⁾ demonstriert werden kann. Der Ausdruck "fallen unter" wurde in der traditionellen Logik in zweifacher Bedeutung gebraucht: erstens, um die Subordination, das Fallen eines Begriffs unter einen anderen Begriff, zu bezeichnen, zweitens, um das Fallen eines Gegenstandes unter

einen Begriff zu bezeichnen, Subsumtion. Das Fallen eines Begriffes unter einen anderen Begriff wird durch das umgekehrte Verhältnis von Inhalt und Umfang möglich. So ist der Begriff Lebewesen seinem Umfang nach zwar weiter als der Begriff Mensch, seinem Inhalt nach jedoch ungleich ärmer. Aus diesem Grunde läßt sich der Begriff Mensch dem Begriff Lebewesen subordinieren.

Subordination besagt also nicht lediglich die Wiederholung eines Begriffes durch einen anderen; Subordination ist nicht die Iteration von Synonyma. Deshalb läßt sich auch von einer Stufung von Begriffen bzw. von einer Begriffspyramide sprechen. Ist es nun für Begriffe als solche konstitutiv, daß sie unter einen anderen fallen, ist also Subordination ein Konstituens des Begriffes "Begriff", dann kann leicht gezeigt werden, daß es weder einen obersten noch einen untersten Begriff gibt, denn der oberste Begriff fiel unter keinen anderen Begriff mehr, und unter den untersten Begriff fiel kein weiterer Begriff mehr.¹²⁴⁾

Würde also das "fallen unter" ausschließlich als Subordination verstanden, dann blieben Begriffe prinzipiell in der ihr eigenen Dimension. Fragt man jedoch, wodurch das für die Subordination konstitutive umgekehrte Verhältnis von Inhalt und Umfang gekennzeichnet ist, so muß in Bezug auf die inhaltliche Qualifikation des Ausdrucks "fallen unter" gesagt werden, daß sie dem Umfang nach weiteren Begriffe deshalb weiter sind, weil unter sie mehr Gegenstände fallen als unter die dem Umfang nach engeren. "Fallen unter" ist demnach eine Bestimmung, deren - zumindest möglicher - Gegenstandsbezug unabweisbar ist. Subsumtion ist damit als logische Voraussetzung von Subordination ausgewiesen; damit ist die Grundidee der transzendentalen Logik¹²⁵⁾ expliziert.

Aus dem a priorischen Verhältnis, welches die transzendente

Ästhetik als Anschauungsform bestimmte, ergab sich, wie oben gezeigt, noch nicht der Gedanke von Objektivität, d. i. Gegenständlichkeit; diese Dimension wird erst durch den Verstand, von Kant auch als nichtsinnliches Erkenntnisvermögen¹²⁶⁾ bezeichnet, erreicht. Dieser Bereich ist bestimmt durch die Ausdrücke: Begriff, Kategorie und Urteil.

"Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben ... bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung des selben."¹²⁷⁾

Die Einheitsfunktion, welche es ermöglicht, "verschiedene Vorstellung unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen"¹²⁸⁾, nennt Kant Urteil; dieses ist selber eine Vorstellung, so daß das Urteil als Funktion dieser Einheit eine Vorstellung von Vorstellungen ist.

"Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann."¹²⁹⁾

Die traditionelle Logik hatte nach Ansicht von Kant die formalen Bedingungen der Urteile zwar bereits vollständig entdeckt¹³⁰⁾, er aber, Kant, gibt zuerst eine Gliederung derselben in einer "Tafel", die zeigt, daß "über die genannten formalen Bedingungen aller Urteile überhaupt, mithin aller Regeln, die die Logik darbieten, keine mehr möglich sind".¹³¹⁾

Bestimmt man nun aus diesen, in vier Gruppen geordneten Urteilsformen, die für sich bereits Einheitsfunktionen thematisieren, die jeweilige Verstandesfunktion überhaupt¹³²⁾, so ergeben sich aus der Urteilstafel die zwölf Kategorien, die reinen Handlungen des Verstandes, die gleichsam die Funktionselemente der jeweiligen Urteilsform repräsentieren.

Wie schon Raum und Zeit als Formen der Anschauung, so sind auch die Kategorien nicht Bestimmungen des Gegenstandes an sich, sondern Verhältnisse¹³³⁾, in denen sich das Gegebene zur Stabilität des Objektiven bildet:

"Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteil genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehörige, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, daß ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen."¹³⁴⁾

Diese, von Kant beanspruchte Affinität von Objektivität und Urteil ergibt sich dabei aus dem Ansatz, das Gegebene erst in der Relation zum Subjekt Gegenstand werden zu lassen. Das Verhältnis, welches die Kategorie ist, artikuliert das in der Anschauung Gegebene als das Gegenständliche. Zwar brachten bereits die Formen der Anschauung das "Mannigfaltige der Sinnlichkeit"¹³⁵⁾ in die rudimentären Verhältnisse des Neben- und Nacheinander, aber erst die Kategorien bringen dieses Mannigfaltige in objektivierte Verhältnisse, nämlich in das Verhältnis der Verstandeseinheit. Kant denkt diesen Sachverhalt im Begriff der Synthesis¹³⁶⁾: sie ist es, die dem in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen objektive Einheit verleiht. Der Begriff der Synthesis tritt dabei in zweifacher Funktion auf:

- 1) als Synthesis des Mannigfaltigen¹³⁷⁾, welche Kant "eine Synthesis der Apprehension" nennt und welche eine noch "begrifflose", d. h. akategoriale Einheit von sinnlich gegebenen Daten ist, und
- 2) als "Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen"¹³⁸⁾ und welche "ein Actus der Spontaneität ist."

Wie sich bereits aus dem Terminus "Spontaneität" ergibt, ist

diese Einheit nicht gegeben, sondern erzeugt.¹³⁹⁾ Die im obigen Zitat als "Vorstellung einer Vorstellung"¹⁴⁰⁾ bezeichnete Vorstellung ist demnach nicht Resultat einer "öfteren Assoziation"¹⁴¹⁾ der unmittelbaren Vorstellung. D.h. - und das ist Kants entscheidender Einwand gegen David Hume - die Kategorien "als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis" stammen selber nicht aus der Erfahrung, denn, und eben dies versucht die transzendente Logik darzutun, das Prinzip der Möglichkeit von Erfahrung kann selber nicht aus der Erfahrung stammen.¹⁴²⁾

Die im Urteil sich zeigende Einheit durch Synthesis ist demnach "nicht durch Objekte gegeben, sondern kann nur vom Subjekte selbst verrichtet werden".¹⁴³⁾ Das Subjekt wird damit zur Bedingung der Möglichkeit jeder sich in Urteilen realisierenden Einheit, und damit die Bedingung der Möglichkeit von Objektivität überhaupt.

Stellt man sich nun die Verbindung überhaupt vor, d.h. gleichzeitig gegen die bestimmten verbindenden Funktionen (Kategorien), so stößt man auf eine Einheit, "die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht"¹⁴⁴⁾, und welche nicht mit der Kategorie der Einheit (§ 10 KdrV) verwechselt werden darf, denn die Kategorie der Einheit setzt wie alle Kategorien "schon Verbindung voraus".¹⁴⁴⁾ Was das bedeutet, kann durch einen Vergleich dieser Einheit mit der Kategorie der Einheit deutlich gemacht werden. Von den Kategorien sagt Kant, sie seien einheitsstiftende Funktionen.¹⁴⁵⁾ In jede dieser Funktionen ist also der Begriff der Einheit bereits eingegangen. Das ist nicht so zu verstehen, daß die "Kategorie Einheit" sich auf alle anderen Kategorien - gleichsam als oberste Kategorie - bezieht. Die Einheit, die gemeint ist, wenn von den Kategorien allgemein als einheitsstiftenden Funktionen in Urteilen gesprochen wird, wird

von Kant nicht als Kategorie bezeichnet.¹⁴⁶⁾ Fragt man nach dieser allen Kategorien noch vorausgesetzten Einheit, so vollzieht sich in der Frage bereits die Abstraktion von der Besonderheit der Kategorien und damit auch von der spezifischen Form von Urteilen. Man sieht sofort, daß die Frage nach der Einheit in allen Urteilen nicht durch ein Urteil derart beantwortet werden kann, daß die Einheit in allen Urteilen auch noch als besondere synthetische Funktion ausgewiesen werden könnte, denn in diesem Falle handelte es sich um eine neue Kategorie. Die Frage nach der Einheit in allen Urteilen überhaupt, die identisch ist mit der Frage nach der Verbindung überhaupt, abstrahiert zwar von allen Formen der Verbindung, wie sie in der Urteilstafel angeführt sind; doch soll damit die Verbindung als solche nicht negiert sein. Welchen Sinn hat also die Frage nach der Verbindung überhaupt? Alle Urteile sollen als jeweils besondere unter einem Einheitsgesichtspunkt verstanden werden können. Zwar sind die Urteile der Form nach verschieden - nicht aber ist damit gesagt, daß auch die in ihnen beanspruchte Objektivität jeweils verschieden ist; denn wäre das der Fall, dann ließe sich der Begriff von Objektivität nicht mehr auf Erfahrung schlechthin anwenden. Objektivität ist der Begriff, gemäß dem sich die Verschiedenheit der Urteile unter einen Identitätsbegriff subordinieren läßt. Hinsichtlich der Objektivität sind alle Urteile identisch. Objektivität kommt nun, so Kant¹⁴⁷⁾, einzig durch Verbindung zustande, woraus wieder folgt, daß Objektivität nichts weiter ist als eine Einheit. Diese Einheit, welche für alle Urteile gilt, nennt Kant die synthetische Einheit der Apperzeption bzw. die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins.¹⁴⁸⁾ Diese Einheit kann durch kein bestimmtes Urteil endgültig benannt werden. "Verbindung überhaupt" heißt soviel wie Urteil überhaupt. Wenn aber diese Einheit nicht durch ein bestimmtes Urteil sich angeben läßt, wie kann sie dann überhaupt

gefaßt werden? Kant sagt: nur als leere Einheit.¹⁴⁹⁾ Leer bedeutet, daß diese Einheit als Einheit keinen Bezug auf Anschauung hat, wie das bei der Kategorie "Einheit" der Fall war. Sie kann nur gedacht werden, weshalb Kant diese Einheit auch nur als den Gedanken nennt, der für sich nichts besagt, dessen Sinn, dessen Bedeutung nur im Kontext von Synthesen auszumachen ist: der Gedanke "Ich denke".

Der Primat dieser Einheit kann - mit Radermacher¹⁵⁰⁾ - durch folgende Überlegung ausgewiesen werden: die logische Bedingung von Synthesis muß Einheit sein, weil andernfalls lediglich Verbindung der Verbindung der Verbindung et in infinitum gedacht wäre, weshalb sich die Synthesis von Mannigfaltigem zur Einheit nur dadurch charakterisieren läßt, daß jene mit Bezug auf eine vorgängige Einheit, die selber nicht wieder einer Synthesis unterliegen darf, erfolgen kann, denn nur die Annahme einer solchen vorgängigen Einheit beendet den unendlichen Regreß in der Frage nach der Synthesis von Mannigfaltigem.

Diese, im Sinne von § 15 KdrV "noch höher" zu suchende Einheit findet Kant nun im "Ich denke":

"Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte ... Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontanität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen."¹⁵¹⁾

Das "Ich denke" ist nicht die Identität des Selbstbewußtseins, sondern die Vorstellung dieser Identität, und zwar spontan erzeugte Vorstellung.¹⁵²⁾ Durch diese Vorstellung ist "nichts Mannigfaltiges gegeben", sie ist in sich völlig leer. Es ist daher die Frage zu stellen, wie es möglich ist, sich diese Einheit selber vorzustellen.

"Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich."¹⁵³⁾

Das bedeutet, daß die analytische Einheit eine Voraussetzung ist, die eine Voraussetzung hat.¹⁵⁴⁾ Da das Urteilen eine "Vorstellung von Vorstellungen" ist, und erst die mittelbare Vorstellung (als erzeugte) den unmittelbaren Vorstellungen (als gegebenen) zur Einheit verhilft, und der Verstand im Akt des Urteilens diese einheitsstiftende Funktion immer schon ausübt, wird es möglich, sich diese Einheit selber vorzustellen. Die Vorstellung der Einheit setzt damit die tatsächlich erfolgte Synthesis immer schon voraus, weshalb die Vorstellung der Einheit als Reflex einer Handlung angesehen werden kann, die der Verstand de facto ist. Das Ich läßt sich folglich nicht absondern von der Synthesis, womit festgelegt ist, daß sich der Gedanke "Ich denke" ständig zum "Ich denke etwas" korrigieren muß, was zur Folge hat, daß Selbstbewußtsein nur als Gegenstandsbewußtsein konzipierbar ist.

Das transzendente Ich, als solches vorgestellt, d. h. als analytische Einheit, hat demnach rein logische Bedeutung, alle Sätze über es sind analytische Sätze, folglich leer:

"... die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können ..."¹⁵⁵⁾

Die wahre Bedeutung dieses Gedankens läßt sich demnach nur in seiner Funktion ausmachen, den Vorstellungen Objektivität zu verleihen. Die prinzipielle Bezogenheit der Kategorien und somit auch des Ich auf Anschauung ist es, die verhindert, das Subjektivität als solche thematisierbar wird. Subjektivität als solche, d. h. unabhängig von ihrer funktionalen Bezogenheit auf Anschauung ist für Kant = X; das Ich kann nur als die Handlung des Ich verstanden werden.

Die Abstraktion, welche der Gedanke "Ich denke" ist, ist demzufolge nichts anderes als das Absehen von seiner Funktion, gegebene Vorstellungen zur Einheit zu bringen. Der Verstand als denkender Verstand vermag jedes vorstellende Bewußtsein zur Einheit des Selbstbewußtseins zu bringen, weshalb Kant mit Bezug auf das Gegenstandsbewußtsein Denkfunktionen ansetzt, denen gemäß das Ich handelt, wenn es Vorstellungen in die Einheit seiner selbst bringt. Klaus Reich¹⁵⁶⁾ verstand denn auch Denkfunktionen als Gesetze einer Operation, die das Ich ist. Auch diese Handlungen des Ich, als synthetische Handlungen, zeigen sich nur in ihrer Funktion, d. h. an Vorstellungen bzw. in Urteilen. Die Handlungen des Ich, niedergelegt in der Kategorientafel, sind also ebensowenig wie das "Ich denke" für sich inhaltlich bestimmbar, sondern zeigen sich nur im Handeln der Handlung. Ähnlich wie bei Wittgenstein¹⁵⁷⁾ kann die Gesetzmäßigkeit der Handlung unmittelbar nicht gezeigt werden, sondern

das Zeigen der Handlung ist identisch dem Sichzeigen der Handlung als einer gesetzmäßigen, d.h., die Gesetzmäßigkeit der Handlung ist die Handlung selbst. Das Denken ist insofern seinen eigenen Funktionen ausgeliefert, d.h., die von Kant gemeinten Denkfunktionen erweisen sich als nicht hintergebar. Man kann sie deshalb als Formen einer Logik bezeichnen, die ohne ihre Implikate nicht gezeigt werden kann.

Verdeutlicht man sich diese Argumentation, dann wird einsichtig, daß für Kant das Selbstbewußtsein nur als Gegenstandsbewußtsein Sinn und Bedeutung hat - für sich bleibt es anonym, unerkennbar, X, weshalb der Verstand im "Ich denke" immer schon sein prinzipielles Angewiesensein auf etwas Anderes als er selbst ausspricht:

"Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung ... "158)

Der Verstand ist für Kant die universale Regel, welche die Objektivität der Erfahrungserkenntnis schlechthin verbürgt. Es wurde oben ausgeführt, daß das Denken diesen Regeln ausgeliefert ist, daß sich die von Kant aufgeführten Bedingungen der Erkenntnis als nicht hintergebar erweisen. Diese Nicht-Hintergebarkeit, die zugleich die Objektivität der Erfahrungserkenntnis ausmacht, ist die Grenze, die sich die Erkenntnis selber setzt. Die Selbstbeschränkung der Erkenntnis ist keine von außen veranlaßte, sie entspricht der Struktur des Bewußtseins. Geht man mit Kant von der Annahme aus, daß im Terminus Synthesis die prinzipielle Bezogenheit des Begriffs auf Anschauung festgehalten ist, daß der Begriff aber in dieser Beziehung insofern ein logisches Mehr besitzt, als er die Objektivität des in der

Anschauung Gegebenen erstellt, so läßt sich sagen, daß der Begriff es ist, welcher die Sinnlichkeit einschränkt, indem er sie objektiviert und bestimmt. Das Resultat solcher Objektivation, die zugleich Bestimmung und Begrenzung ist, ist der Gegenstand als Erscheinung:

"Die transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten kann, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne."¹⁵⁹⁾

Diese als transzendente Logik vorgelegte Antizipation aller möglichen Erfahrung bedarf noch einer Ergänzung, wenn der Begriff Form nicht instrumentalistisch mißverstanden werden soll.¹⁶⁰⁾ Zwar ist durch die synthetische Einheit der Apperzeption die prinzipielle Gegenstandsbezogenheit des Erkennens manifest, nicht bereits jedoch in dem Sinne, daß diese Konzeption der Regel für alle Erfahrung bereits den Fall implizierte, welcher dieser Regel a priori zugehört. Zwar ergab sich bereits aus § 16 der KdrV, daß Kant das Verhältnis von Anschauung und Kategorie nicht als die Abfolge zweier voneinander unterschiedener Erkenntnisstufen¹⁶¹⁾ ansieht, sondern als ein a priorisches Verhältnis. Wäre indessen die Transzendentalphilosophie nicht in der Lage "außer der Regel ... zugleich den Fall anzuzeigen, worauf sie angewendet werden soll"¹⁶²⁾, dann könnten die a priorische Gültigkeit nur im Nachhinein, d.h. a posteriorie demonstriert werden. Soll aber - wie oben ausgeführt - die Gesetzmäßigkeit der Operation diese selbst sein, dann läßt sich die Regel nicht von ihrer Anwendung trennen, da der Zusammenhang beider unmittelbar sein soll.

Diesen Zusammenhang thematisiert Kant im Begriff der transzendentalen Urteilskraft:

"Diese so natürliche Frage - (nämlich wie die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich ist - Vf.) - ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendente Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewendet werden können. Diese transzendente Doktrin der Urteilskraft wird nun zwei Hauptstücke enthalten: das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von den synthetischen Urteilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori herfließen, und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes." ¹⁶³⁾

Das Problem besteht demzufolge darin, wie reine Verstandesbegriffe, die insofern in Vergleichung mit sinnlichen Anschauungen ungleichartig ¹⁶⁴⁾ sind, als sie niemals angeschaut werden können, dennoch auf diese können "angewendet" werden. Damit dies möglich ist, muß es, so Kant, "ein Drittes geben, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und (damit) die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht." ¹⁶⁵⁾ Dieses "Dritte" nennt Kant "das transzendente Schema". ¹⁶⁶⁾ Was die Funktion und Bedeutung dieses Begriffs bedeutet, kann folgendermaßen bestimmt werden: In der transzendentalen Ästhetik wurde gezeigt, daß Raum und Zeit als Formen der Anschauung das Gegebene, Angeschaute in die Form des Neben- und Nacheinander brachten. Nicht also wurden Raum und Zeit angeschaut, sondern sie hatten als Anschauungsformen die Funktion, das Mannigfaltige in eine Ordnung zu bringen. Da sie zwar Formen der Sinnlichkeit, nicht aber empirische Vorstellungen sind, waren

sie als transzendente Formen bestimmt worden.

Es könnte daher sein, daß die reine Anschauung das Vermittelnde ("Dritte") zwischen Verstand und Sinnlichkeit bezeichnet. Dies sei am Beispiel der Kategorie der Kausalität erläutert: Als Form der Anschauung ist die Zeit das Nacheinander, das Prinzip der Sukzession, und insofern ist sie für alles Mannigfaltige schlechthin konstitutiv. Ohne diese Form ließe sich auch nicht formulieren, was Kausalität heißt: es wäre nicht möglich, zu sagen, daß B nach einer Regel aus A folgt, würde man nicht die Zeit immer schon zum Grunde gelegt haben, denn der Begriff der Folge setzt bereits die Form des Nacheinander voraus. Allgemein läßt sich daraus folgern, daß die Form der Zeit die Bedingung dafür ist, daß sich Kategorien wie die der Kausalität auf Gegenstände beziehen können. Diese Form kann deshalb als das Schema der Verstandesbegriffe gelten:

"Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der Kategorie ... so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist."¹⁶⁷⁾

Erst durch das Schema kann also klar werden, warum der Verstand zwar die Form aller möglichen Erfahrung antizipiert¹⁶⁸⁾, Erfahrung selbst aber als der Fall verstanden werden muß, der dem Verstand als der universalen Regel zugeordnet werden muß. Soll nun das, was der Fall sein soll, nicht nur a posteriori konstatierbar sein, sondern soll das, was der Fall sein kann, ebenfalls a priori sein, dann muß es möglich sein, Urteile zu finden, die als apriorische Einheiten von Regel und Fall der Regel gelten können: solche Urteile nennt Kant: "Die Grundsätze des reinen Verstandes".¹⁶⁹⁾ Diese Grundsätze sind die apriorischen Voraussetzungen wissenschaftlicher Erfahrung, sie sind

"synthetische Urteile a priori", haben strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit, und erst durch sie erhalten die Erscheinungen ihre feste Stelle im Zusammenhang der Erfahrung, die das Objektive von allem Schein und bloß subjektiv Gemeinten unterscheidet. Entsprechend den Kategorien der Quantität das Schema der Zahl, so entsprechen ihnen als Grundsatz "die Axiome der Anschauung"¹⁷⁰⁾, deren Prinzip heißt: "alle Anschauungen sind extensive Größen".¹⁷¹⁾ Der Begriff der Größe hat demnach eine synthetische Funktion: Größe ist nicht das absolute, dinghafte Maß, welches einfach angewendet wird, Größe bezeichnet vielmehr eine Operation, eine Handlung, weshalb sich nicht a priori sagen läßt, wie groß etwas sei, ebensowenig - und das wurde schon im Beweis der Zeit-These zur ersten Antinomie deutlich - wie sich eine größte Zahl vorlegen läßt. Größe ist vielmehr das bestimmte Übergehen von einem Gegebenen zu einem anderen, d. h., Größe heißt die Synthesis, die a priori dann impliziert ist, wenn z. B. gezählt wird oder Linien gezogen werden. Die "extensive Größe" kann demnach als der a priorische Fall angesehen werden, in dem sich eine a priorische Synthesis zeigt, d. h., der Satz: "alle Anschauungen sind extensive Größen" kann als ein synthetisches Urteil a priori aufgefaßt werden, welches besagt, daß die Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar ist.¹⁷²⁾

Für die sich in den nächsten Kapiteln anschließende Untersuchung des Arbeitsbegriffs als erkenntnistheoretische Kategorie sind nun im wesentlichen folgende, von Kant dargelegte Positionen, von entscheidender Bedeutung:

1. Kants Begriff des Transzendentalen
2. Die Tatsache, daß das Kantische Selbstbewußtsein kein sich

wissendes oder sich begreifendes Bewußtsein ist, sondern nur als der "Gedanke" Selbstbewußtsein fungiert, welcher mit dem Gedanken "Objektivität" konvergiert.^{172a)}

Die Darlegung der Kantischen Position soll daher mit jenem berühmten Zitat beschlossen werden, welches, am Übergang vom Schematismus zu den Grundsätzen, diese gleichsam auf den Begriff¹⁷³⁾ bringt:

"Das oberste Prinzip aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.¹⁷⁴⁾

KANT - FICHTE - HEGEL TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE UND DIALEKTIK

Die transzendentalphilosophischen Überlegungen zum Erkenntnisbegriff machen deutlich, daß der Anspruch der Erfahrungserkenntnis auf Objektivität primär als ein Problem der Logik verstanden werden muß. Von der Konzeption der Logik hängt es ab, ob die skeptischen Einwände gegen den Gesetzesbegriff abgewehrt werden können, bzw. ob die Hypostasierung von Begriffen, wie sie in der Metaphysik vorliegt, kritisiert werden kann.

Was letzteres angeht, so kann nach den bisher vorgelegten Argumenten gesagt werden, daß zum Beispiel die Frage nach dem Anfang nicht als solche abgelehnt wird, wohl aber die zunächst geschilderten kosmologischen Implikate der Frage: hat die Welt einen Anfang?

Ist das, was "für uns" Welt ist, konstituiert durch die Gesetze des Verstandes, die Funktionen zu urteilen, dann käme die Frage nach dem Anfang der Welt der Frage nach dem Anfang des Denkens gleich. Dabei ergäbe sich der Widersinn, daß die Voraussetzung des Denkens, die selber kein Denken sein kann, dennoch durch das Denken erfaßt werden müßte.

Was Kant die synthetische Funktion nennt, ist sinnvoll immer nur im Kontext bestimmter Vorstellungen, die durch sie zur Objektivität gebildet werden. Wäre die synthetische Funktion so etwas wie der absolute Anfang, dann müßte auch für sie gelten, daß sie als absoluter Anfang immer schon verlassen ist, daß sie sich also immer bereits auf "etwas" bezieht, d.h., daß der absolute Anfang nur als eine Vielheit von Anfängen, daß das "Ich denke" nur als das "Ich denke etwas" begriffen werden kann.

Die Frage nach dem Anfang als solchem, d. h. nach einem schlechthin Voraussetzungslosen, Ersten, führt bei Kant zu jenem "X", durch welches, wie gesagt, etwas Voraussetzungsloses genannt wird (der spontan erzeugte Gedanke "Ich denke"), das gleichwohl eine Voraussetzung hat. Die Frage nach einem absolut Voraussetzungslosen ist in Wahrheit bereits Resultat von Abstraktion. Sinnvoll ist die Frage nach dem Unbedingten nur im Kontext des Bedingten.

So braucht denn der Begriff des Voraussetzungslosen, wie er zunächst in der Antinomie artikuliert wurde, nicht schlechthin abgelehnt zu werden; es wird in der Kritik auf seine Voraussetzungen aufmerksam gemacht. Daß der Begriff des Voraussetzungslosen eine Voraussetzung hat, führt notwendig zu der beschriebenen Dialektik, die nun dahingehend bestimmt werden kann, daß wir das Voraussetzungslose nur als Vorausgesetztes bestimmen können:

"Man kann allen Schein darin setzen: daß die subjektive Bedingung des Denkens vor die Erkenntnis des Objekts gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transzendente Dialektik gezeigt: daß reine Vernunft sich lediglich mit der Totalität der Synthesis der Bedingungen, zu einem gegebenen Bedingten, beschäftige."¹⁾

Die Voraussetzungen des Erkennens werden nicht Objekt derart, wie das durch sie Konstituierte. Gleichwohl aber thematisiert das Denken seine Voraussetzungen in der Weise der Gegenständlichkeit, in der Weise dinghafter Objektivität, weshalb Kant sagt, der dialektische Schein sei für die Vernunft unvermeidbar.²⁾ Daß dieser Schein unvermeidbar ist, geht äußerlich bereits daraus hervor, daß Dialektik für Kant, nicht wie für Aristoteles, Teil der formalen, sondern der transzendentalen Logik ist, d. h. Teil einer auf Inhalte bezogenen Logik.³⁾

Eben dieser Umstand ist es zugleich, welcher den transenden-

tal den Gebrauch der gegenstandskonstituierenden Funktionen des Denkens zum Schein werden läßt. Nicht soll damit der Begriff des Voraussetzungslosen als solcher abgelehnt werden. Nur "für uns" hat das Voraussetzungslose eine Voraussetzung: so eben der Gedanke "Ich denke" die Synthesis. Wir werden sehen, daß Hegel eben diesen Sachverhalt als das Wesen der Vernunft versteht. Was Kant angeht, so wird nun deutlich, daß die eingangs vorgeführte antinomische Argumentation dadurch zustande kommt, daß in ihr ein unkritischer Gegenstandsbegriff verwendet wird; das Unendliche, Unbedingte wird als Endliches, Bedingtes gefaßt: der Schein ist das Unendliche als Gegenständliches. Dieser Schein ist es, der kritisiert wird. Das Unendliche ist kein Gegenstand; ihm kann nichts in der Erfahrung kongruierendes gegeben werden. In der Erfahrung erscheint das Unendliche lediglich als Sukzession⁴⁾, weshalb Kant auch sagt, die Ideen Gott, Seele und Welt, als Artikulationen des Unendlichen, beziehen sich auf den Verstand und nicht auf die Sinnlichkeit. In Beziehung auf den Verstand sind sie Regulative⁵⁾; sie erweitern nicht den Gegenstandsbereich der Erkenntnis, sondern treiben den Verstand dazu an, keine Erkenntnis als die letzte, absolute, anzuerkennen, um ihn auf diese negative Weise vor der Dialektik des Scheins zu schützen. Der so verstandene Begriff des Unendlichen läßt also allenfalls eine indirekte Beziehung auf Gegenständlichkeit zu.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, die Dialektik der Vernunft im Detail zu verfolgen; es kam in unserem Zusammenhang darauf an, die Konstitutionsproblematik als "logisches" Problem zu diskutieren. Der dialektische Schein ist dabei Konsequenz der die Konstitutionsproblematik fundierenden Frage: quid iuris⁶⁾, welche auf die Voraussetzungen, auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis führt, welche selber keine Bedingungen der Möglichkeit mehr haben, womit eben das Voraussetzungslose thematisiert ist.

Es soll gemäß dieser Frage nicht nur methodologisch die faktische Verfahrensweise der Wissenschaften, z. B. der Naturwissenschaften, beschrieben und präzisiert werden, sondern begründende Prinzipien gefunden und eingesehen werden, die den Anspruch der Erkenntnis auf Objektivität⁷⁾ rechtfertigen.

In diesem Kontext kommt, wie gezeigt, dem Begriff des Selbstbewußtseins entscheidende Bedeutung zu, wenngleich man sagen muß, daß eben dieser Begriff es ist, der den Kantischen Überlegungen eine eigentümliche Grenze setzt, was vor allem die Nachfolger Kants, wie Fichte und Hegel, erkannt haben, wenn auch auf je verschiedene Weise.

Vor allem in den Paralogismen hat Kant gezeigt, daß das Selbstbewußtsein nicht Objekt der Erkenntnis werden kann, folglich als solches unerkannt, anonym bleibt. Das Selbst, so heißt es in den Prolegomena⁸⁾, ist "nichts mehr als das Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung ... steht."

Es ist überraschend, daß angesichts dieser und ähnlicher Bemerkungen Fichte, der vom Ich als der Einheit von Subjekt und Objekt redet, sich als Vollender der Kantischen Lehre, und nicht als deren Gegner verstand.⁹⁾ Zwar hatte Kant gesagt, daß die transzendente Einheit der Apperzeption der höchste Punkt sei, an dem man "allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß"¹⁰⁾, ohne jedoch die Konsequenz zu ziehen, diese Einheit werde selbst Objekt, bzw. die Logik der philosophischen Reflexion begreife sich selbst gemäß der von ihr genannten Voraussetzung für alle Erkenntnis. Gerade weil für Kant Selbstbewußtsein zugleich Gegenstandsbewußtsein ist, dieses aber ohne sinnliche Anschauung nicht möglich ist, ist es für ihn nicht möglich, ein unmittelbares Sich-Erfassen des Selbstbewußtseins zu denken.

Dennoch vermutet Fichte, daß Kant insgeheim eine Systemvorstellung wie er selbst gehabt haben muß, ohne die er seine Kritik nicht hätte verfassen können. 1793 äußert Fichte¹¹⁾ in einem Brief an Niethammer die Vermutung, daß Kant dies dem Zeitalter nicht mitgeteilt habe, weil dieses noch nicht reif dazu gewesen sei. Und an Flatt schreibt er zur gleichen Zeit:

"Kant hat nach meiner Überzeugung das System nicht dargestellt, aber er hat es in Besitz, und es wäre eine Aufgabe, ob er es mit deutlichem Bewußtsein in Besitz hat; ob er einen Genius hat, der ihm die Wahrheit sagt, ohne ihm die Gründe derselben mitzuteilen, oder ob er seinem Zeitalter das Verdienst des Selbstforschens mit Fleiß überlassen, und mit bescheidenem Verdienst ihm den Weg gewiesen zu haben, (sich) begnügen wollte."¹²⁾

Fichte stützt sich dabei vor allem auf die Bemerkung Kants in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, die Kritik sei eine Propädeutik, der das "System" der Transzendentalphilosophie folgen werde.¹³⁾ Unter System versteht Fichte, im Gegensatz zu Kant, die Explikation eines der Kritik gegenüber höheren Standpunktes der Reflexion. Dabei versucht Fichte, den von Kant genannten Zirkel zu vermeiden, der sich ergibt, wenn wir das Ich als Objekt fassen. Das Ich, sagt Kant, wird nur durch seine Gedanken erfaßt, weshalb wir von ihm nicht den mindesten Begriff haben, "um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen."¹⁴⁾ Zirkulär ist für Fichte nicht das Selbstbewußtsein als solches, sondern die Theorie des Selbstbewußtseins.¹⁵⁾

Die Wissenschaftslehre, sagt Fichte¹⁶⁾, "postuliert:

jeder, der nur die geforderte Handlung wirklich vornehme, werde finden, daß er sich selbst setze, oder, welches manchem klarer ist, daß er Subjekt und Objekt zugleich sei. In der absoluten Identität des Subjekts und Objekts besteht die Ichheit: Ich ist dasjenige, was nicht Subjekt sein kann, ohne in demselben ungeteilten Akte Objekt, und nicht Objekt

sein kann, ohne in demselben ungeteilten Akte Subjekt zu sein."

Was den Zirkel angeht, so schreibt er¹⁷⁾ in der Wissenschaftslehre "nova methodo":

"Man hat bisher so gefolgert: Entgegen gesetzte Dinge oder Objekte können wir uns nicht bewußt sein, ohne uns selbst bewußt zu sein, d.h. uns selbst Objekt zu sein. Durch den Akt unseres Bewußtseins, dessen wir uns dadurch bewußt werden können, daß wir uns wieder als Objekt denken, und dadurch Bewußtsein von unserem Bewußtsein erlangen. Dieses Bewußtsein von unserem Bewußtsein werden wir aber wieder nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und so ins Unendliche fort. - Dadurch aber wurde dieses unser Bewußtsein nicht erklärt, oder es gibt demzufolge gar kein Bewußtsein, indem man es als Zustand des Gemüts oder als Objekt annimmt, und daher immer ein Subjekt voraussetzt, dieses aber niemals findet. Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen - selbst dem Kantischen - zum Grunde. Dieser Einwurf ist aber nur dadurch zu heben, daß man etwas findet, bei dem das Bewußtsein Subjekt und Objekt zugleich wäre, daß man also ein unmittelbares Bewußtsein aufstellte."

Diese Unmittelbarkeit nennt Fichte 1794 Tathandlung¹⁸⁾, intellektuelle Anschauung. Die intellektuelle Anschauung ist Anschauung der absoluten Selbsttätigkeit des Ich. Dem unmittelbaren Sich-Setzen des Ich entspricht die unmittelbare Einsicht in dieses Sichsetzen. Die intellektuelle Anschauung geht also gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln, ein Handeln, welches, so Fichte, das Ich ist.

Das Ich ist kein Ding, sondern Unmittelbarkeit, Handlung; und als solches wird es angeschaut, so daß die Anschauung hier den Stellenwert von Selbstvergewisserung hat. Diese Selbstvergewisserung wird zum Leitfaden der Explikation von Vernunft, so daß das philosophische System, als diese Explikation, auf die unmittelbare Gewißheit jeweils rekurrieren muß, wenn nach der

Wahrheit seiner Sätze gefragt wird, denn die Philosophie ist die "Beobachterin des menschlichen Geistes, in der ursprünglichen Erzeugung aller Erkenntnis".¹⁹⁾

Die Philosophie, insbesondere die Wissenschaftslehre, sieht das Wissen gleichsam in seinem Entstehen, weshalb es für sie auch nicht so etwas wie ein Ding an sich gibt. Die Wissenschaftslehre selber denkt kein Ansich, sondern sie beobachtet das Denken des Ansich, so daß für sie das Ansich immer schon ein Ansich für ist.²⁰⁾

In den Einleitungsvorlesungen zur Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1813 heißt es dazu weiter:²¹⁾

"Kants transzendentaler Idealismus ist zugleich empirischer Realismus: er gibt zu und weist nach, daß, wenn der Verstand von einem Ding an sich spricht, er so sprechen muß, und ganz recht daran hat: daß aber dieses Ansich nur in gewisser Rücksicht und bei Verborgenheit seines Prinzipes, nicht aber ein wahrhaftes und standhalten-des Ansich ist. Diese Einsicht wird gewonnen durch Transzendentalität, eben Überhebung über die Empirie zur Anschauung des Gesetzes und des geistigen Lebens. - In der Empirie ist ein Ding an sich gegeben; daran ist kein Zweifel. Aber eine ganz andere Frage ist, was denn die Empirie selbst gelten sollte, ob die das absolute Wissen ist. Sollte sich dies nun anders finden, so würde wohl mit ihr auch ihr Ding an sich herabgesetzt werden."

In derselben Schrift heißt es weiter, daß sich das Ding an sich auf ein notwendiges Nichtverstehen gründe, auf eine notwendige Schranke des Verstandes.²²⁾ Diese Schranke ist es, die Kant als solche nur konstatierte, nicht aber in ihrer Genesis explizierte, weshalb er, so Fichte, bei einem Faktum stehen blieb. Das Sichbegrenzende Wissen muß in seiner Genesis eingesehen werden, weshalb diese Genesis kein Ansich kennt, sondern nur ein Denken des Ansich.

An dieser Kritik des Ansichbegriffes wird deutlich, daß Fichte

nicht von einer Theorie des Selbstbewußtseins ausgeht, sondern das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit für die Theorie verpflichtend macht. Das zeigt sich denn auch in Fichtes methodischen Forderungen an die Philosophie als Wissenschaft.²³⁾

Wie das Ich nämlich absolute Einheit, reine Unmittelbarkeit ist, Subjekt-Objekt, so muß auch die philosophische Explikation dieses Selbstbewußtseins dem Rechnung tragen: Fichte fordert, daß die Philosophie von einem Grundsatz auszugehen habe.²⁴⁾

Diesen nennt er in der Grundlage von 1794 "das Ich setzt schlecht-hin sich selbst".²⁵⁾ Dieser erste Grundsatz drückt keine oberste oder erste "Tatsache" aus, sondern eine "Tathandlung".²⁶⁾ Der erste Grundsatz allen Wissens, so Fichte, drückt diejenige Tathandlung aus, "die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht."²⁷⁾

Wir sind diese Tathandlung zu denken genötigt, so gewiß eben allein die Selbstvergewisserung uns Einsicht in die Gründe und Prinzipien unseres Wissens gibt. In der Selbstvergewisserung haben wir das Empirische immer schon verlassen, von ihm abstrahiert. In der Selbstvergewisserung ist das Ich unmittelbar Subjekt-Objekt.²⁸⁾ Diese Unmittelbarkeit der Einheit ist es, die allem Wissen zum Grunde liegt (vgl. Kant: die Einheit der Apperzeption ist nicht gleich der Kategorie Einheit).

Wichtig ist der von Fichte gemachte Hinweis auf die Abstraktion, durch welche das reine Selbstbewußtsein thematisiert werden kann. Diese Abstraktion kann auch als der Entschluß verstanden werden, von allem Empirischen abzusehen. Zwar tut dies die allgemeine bzw. formale Logik auch, doch ist die Wissenschaftslehre keineswegs identisch mit formaler Logik, die Fichte als die

Absonderung der Form vom Gehalte bezeichnet.²⁹⁾ Die formale Logik begreift sich - im Gegensatz zur Transzendentallogik - nicht selbst in ihrer Tätigkeit, sie ist also keine selbstbewußte Tätigkeit.

Die Wissenschaftslehre nimmt diese Abstraktion, durch welche ihr Vollzug zumindest faktisch möglich wird, noch in ihre Überlegungen mit auf. Auch die Abstraktion ist eine Tätigkeit; allerdings keine Tätigkeit, in der das Subjekt zugleich auch Objekt ist, mit anderen Worten: die Abstraktion ist nicht gleich Reflexion.

Gleichwohl aber sagt Fichte, ist diese Abstraktion notwendig, wenn die Reflexion möglich sein soll derart, daß von einem Sich-erfassen der Tätigkeit die Rede sein kann. Diese Abstraktion kann von der Wissenschaftslehre nur gefordert werden, wie denn auch die Einsicht, daß die Abstraktion nicht gleich der Reflexion ist, den Standpunkt der Wissenschaftslehre bereits voraussetzt. Wird die Abstraktion als der Entschluß bezeichnet, sich über das empirische Bewußtsein zu erheben, und ist dieser Entschluß konstitutiv für das Verstehen der Wissenschaftslehre selber, so wird man sagen müssen, daß eben dieser Entschluß durch sie selbst nicht mehr eingeholt wird, denn für sie ist er immer bereits vorausgesetzt.

So gibt es denn im strengen Sinne auch keine Einleitung in die Wissenschaftslehre, wenn man unter einer Einleitung die Entwicklung der geforderten Abstraktion selber verstehen würde.³⁰⁾ Doch ergibt sich hier noch eine andere Schwierigkeit, auf die vor allem Hegel aufmerksam gemacht hat. Zwar sagt Fichte, daß das Selbstbewußtsein nicht mit seiner Theorie verwechselt werden dürfe, daß zum Beispiel die von Kant hinsichtlich des Ich festgestellte Iteration nicht dem Ich selber zuzuschreiben

sei, sondern in die Theorie des Ich falle; gleichwohl ergibt sich auch für Fichte die Notwendigkeit, das unmittelbare Sichergreifen des Ich als Wissenschaft, als philosophisches System "darstellen" zu müssen.

Darstellung besagt doch wohl, daß von der Unmittelbarkeit dessen, was dargestellt werden soll, abgesehen wird, so z. B. wenn die Tathandlung als Satz, als Grundsatz formuliert wird. Tathandlung ist an sich selbst kein Satz, aber es ist möglich, sie als Satz zu formulieren. Dieser Übergang von unmittelbarer Einsicht in die Darstellung, die Transposition der Tathandlung in die Form des Grundsatzes, so kann man sagen, ist selber nur durch Abstraktion möglich, durch Abstraktion von der unmittelbaren Einsicht.

Auch diese Abstraktion kann aus der Einsicht selber nicht abgeleitet werden, ebenso wenig wie dies möglich war für den Entschluß, das Empirische zu verlassen. Das Problem der Abstraktion stellt sich damit nicht nur als das einer Voraussetzung der Wissenschaftslehre, es kehrt in ihr selber wieder. Die Tathandlung ist kein Bestimmtes, Begrenztes, wohl aber der Satz, durch den sie dargestellt wird.

Hegel³¹⁾ sagt aus diesem Grunde:

"An das System als eine Organisation von Sätzen kann die Forderung geschehen, daß ihm das Absolute, welches der Reflexion zugrundeliegt, auch nach Weise der Reflexion als oberster Grundsatz vorhanden sei. Eine solche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit schon in sich; denn ein durch die Reflexion Gesetztes, ein Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes, und bedarf einen andern zu seiner Begründung usf. ins Unendliche."

Der schon von Kant beschriebene Zirkel wird also durch die Wissenschaftslehre, sofern sie sich als das unmittelbare Einsehen

versteht, überwunden; er entsteht allerdings sofort wieder, wenn zu einer Explikation und Darstellung dieser Einsicht übergegangen wird. Fichte zieht daraus die Konsequenz und sagt, daß die Darstellung in der Tat "fallibel" sei, was die unmittelbare Einsicht selber nicht sein kann. Der Zirkel wird von Fichte ins Praktische gewendet. Da nämlich das Entscheidende nicht die Darstellung des Selbstbewußtseins ist, sondern dieses selbst in seiner Unmittelbarkeit, können die Darstellungen in der Tat variieren - sie alle haben den Sinn, jene Einsicht zu vermitteln, die der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins adäquat ist. Aus diesem Grunde ist auch für Fichte die philosophische Wissenschaft nicht die einzig mögliche Form für die Explikation des Selbstbewußtseins. Die Darstellungsformen sind vielmehr unendlich variierbar.³²⁾

Fichtes absolutes Ich wird von Hegel als das nur "subjektive Absolute" identifiziert, und zwar, weil Fichte, so Hegel, die Dialektik der Reflexion nicht durchschaut.

Im Begriff des Absoluten behält Hegel jedenfalls formal die Kantischen und Fichteschen Bestimmungen bei; das Absolute = das Voraussetzungslose, Unbedingte, Unendliche etc. Subjektiv im Sinne Hegels verbleibt das Fichtesche Absolute deshalb, weil die Reflexion generell ihm äußerlich bleibt. Die Reflexion über das Absolute wird von diesem selbst unterschieden. Reflexion ist nicht absolute Reflexion derart, daß das Absolute sich als Reflexion expliziert.³³⁾ Eben dies kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß die Abstraktion eine nicht eliminierbare subjektive Voraussetzung bleibt.

"Das Absolute soll fürs Bewußtsein konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produzieren, sowie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden; damit ist es aber nicht gesetzt, sondern

aufgehoben worden, denn, indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion."³⁴⁾

Indem also das Absolute als Grundsatz gesetzt ist, ist es als ein Bestimmtes gesetzt, also anderem entgegengesetzt.

Zugleich aber soll dem Absoluten nichts entgegengesetzt sein, denn, so Fichte, entgegengesetzt kann nur etwas werden im Absoluten.

Das Setzen des Absoluten als eines Besonderen identifiziert Hegel als isolierte Reflexion. Diese ist "das Vermögen des Seins und der Beschränkung".³⁵⁾ Dieser isolierten Reflexion fehlt das Bewußtsein davon, daß jedes Setzen zugleich ein Nichtsetzen ist; sofern A gesetzt ist, ist B nicht gesetzt. Das Nichtsetzen bleibt unbestimmt, so daß jedes Gesetzte ein Nichtgesetztes vor sich und nach sich hat, weshalb die Mannigfaltigkeit des Seins "haltungslos zwischen zwei Nächten liegt".³⁶⁾ Wird der isolierten Reflexion, die Hegel auch den Verstand nennt, eben dieser Widerspruch bewußt, so zerstört er sich selbst. Das Bewußtwerden dieser Zerstörung ist die Vernunft.

Auch die Vernunft ist Reflexion, doch in einer anderen Bedeutung, als dies der Verstand ist. Die Vernunft als Reflexion, so Hegel, hat Beziehung auf das Absolute und ist Vernunft nur als diese Beziehung. Beziehung heißt nun aber nicht die Fixierung eines Besonderen, Bestimmten, Beschränkten, sondern Beziehung heißt jede Einsicht in die Widersprüchlichkeit und Negativität des das Besondere setzenden Verstandes. Diese Beziehung ist Reflexion der Reflexion.

In dieser Reflexion wird deren Beschränktheit bewußt, womit zugleich bewußt wird, daß die Beschränkten nur dem Scheine nach

Beschränkte sind, sich also zugleich aufheben. Die Reflexion als Vernunft, als das Bewußtwerden der eigenen Negativität, ist zugleich die Selbstzerstörung der Reflexion³⁷⁾ als dem Instrument des Beschränkens. Eben in dieser Selbstzerstörung hebt sich zugleich der durch Reflexion gesetzte Gegensatz wieder auf: das Unendliche und das Endliche werden ineingesetzt, und zwar so, daß das Endliche nur als Moment des Unendlichen erscheint. Das Absolute "scheint" in der Reflexion als Setzen und Zerstören und die Reflexion ist nichts weiter als dieser Schein oder als dieses Scheinen.

Konkretisiert hat Hegel diese abstrakten Bestimmungen in seiner Phänomenologie des Geistes. Sie expliziert im Detail das Problem, wie denn der isolierten Reflexion eben ihre Isoliertheit als Widersprüchlichkeit bewußt werden kann, wie also der dialektische Schein als Schein der Reflexion in seiner Genesis durchschaut und dargestellt werden kann.

Wenn jedes Setzen zugleich ein Entgegensetzen ist - und die philosophische Reflexion ihrerseits diesem Faktum nicht blind verfallen soll - dann muß die philosophische Reflexion zur "objektiven Totalität" sich bilden.^{37a)} Objektive Totalität besagt nicht wie bei Fichte die Gesamtheit der das Bewußtsein konstituierenden Prinzipien, sondern die Gesamtheit des Gesetzten, die Gesamtheit der Äußerungen des Bewußtseins, die in der philosophischen Reflexion so organisiert werden, daß an jeder Äußerung der durch die Einseitigkeit der isolierten Reflexion bewirkte Widerspruch nachgewiesen wird.

"In dieser Organisation ist jeder Teil zugleich das Ganze; denn er besteht als Beziehung auf das Absolute. Als Teil, der andere außer sich hat, ist er ein Beschränktes und nur durch die andern; isoliert als Beschränkung, ist er mangelhaft, Sinn und Bedeutung hat er nur durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen."³⁸⁾

Hier deutet sich bereits die systematische Form an, welche Hegel zufolge die Philosophie notwendig haben muß: die enzyklopädische; nur sie vermittelt das Besondere, Beschränkte so, daß es als Bestimmtes zum Moment einer Totalität werden kann. Das Besondere kann dies nur deshalb, weil es selbst dem Ganzen nicht abstrakt sich entgegengesetzt, bzw. das Ganze dem Besonderen abstrakt konfrontiert wird. d.h. deshalb, weil das Besondere gleichsam als ein Beispiel für das Ganze jeweils ausgewiesen werden kann. Wie sich zeigen wird, ergeben sich dabei für Hegel Stufungen des Bewußtseins, wie Selbstbewußtsein, Vernunft oder Geist, die Hegel durch die "Erfahrung der Reflexion" auszuweisen und vermitteln sucht.

Dem Begriff der Arbeit kommt in diesem Zusammenhang die Bedeutung zu, die erste Stufe des Selbstbewußtseins zu sein, allerdings nicht die letzte. Es sei hier bereits darauf hingewiesen, daß es eben der Gedanke einer sich in der Reflexion bildenden Stufung des Bewußtseins ist, den Marx kritisiert und zwar derart, daß die Stufen, die Hegel der Arbeit folgen läßt, gleichsam als höhere Stufen, auf die Arbeit selbst reduziert werden müßten, daß also Kunst, Religion etc. keine selbständigen Formen des Bewußtseins seien, sondern jeweilige Resultate der gesellschaftlichen Arbeit; sie sind Marx zufolge deren "Reflexe und Echos".³⁹⁾ Den Begriff der gesellschaftlichen Arbeit wiederum konstruiert Marx gemäß den Bestimmungen der Hegelschen Dialektik. Es sollen deshalb im folgenden zunächst die aus der Differenzschrift gewonnenen dialektischen Begriffe an den für das Thema der vorliegenden Arbeit relevanten Kapiteln der Phänomenologie des Geistes verdeutlicht werden, um dann die Frage aufwerfen zu können, inwieweit dialektische Begriffe materialistisch kritisiert und trotzdem ihrer Funktion nach beibehalten werden können.

Dies ist auch deshalb sinnvoll, weil im folgenden der Arbeitsbegriff unter einem erkenntnistheoretischen bzw. erkenntniskritischen Aspekt thematisiert wird. Dabei soll die von Kant gemachte Differenz von Sinnlichkeit und Intelligibilität so zur Synthesis kommen, daß mehr erfaßt ist als das Verhältnis des Menschen zur Natur. Der bei Marx diskutierte gesellschaftliche Charakter der Arbeit, der für die Erkenntnis zur Konsequenz hat, daß auch sie durch Gesellschaft konstituiert ist, durchbricht die Objektvorstellung der Kantischen Erkenntniskritik, da unter Gegenstand nicht nur die Synthesis eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen verstanden wird, Gegenstand vielmehr als Konstitutum gesellschaftlich vermittelter Handlungen begriffen wird. Der Gegenstand der Erkenntnis ist nicht allein konstituiert durch die kategorialen Leistungen des Verstandes, sondern auch durch das gesellschaftliche Leben. Von diesem wird in der Erkenntnistheorie abstrahiert, denn sie thematisiert den Gegenstand nur gemäß den Regeln des wissenschaftlichen Erkennens, und dieses wiederum frei von allen gesellschaftlichen Bezügen.

Hegel war es, der versucht hat, den Lebensbegriff mit dem subjektiven Standpunkt der Erkenntnistheorie zusammenzubringen, und zwar in dem berühmten Kapitel über Herr und Knecht. Er verändert den Begriff des Gegenstandes, wie ihn die Erkenntnistheorie lehrt, dadurch, daß er die Arbeit als gegenstandskonstituierende Tätigkeit einführt - nicht als Negation der erkenntnistheoretischen Fragestellung - sondern, wie sich zeigen wird, als deren Konsequenz. Damit soll einerseits die Behauptung gestützt werden, der Standpunkt der Erkenntniskritik sei subjektiv, andererseits dieser wiederum nicht abstrakt verlassen und negiert, sondern in seine Objektivität vermittelt werden. Um dies zu können, verändert Hegel die Kantische Frage nach der Objektivität und Geltung des Wissens: sie wird nicht in methodischer Absicht gestellt, sondern einer Erfahrung verpflichtet, die Hegel die der Reflexion nennt. Doch gehen wir zunächst ins Detail.

HEGEL

VERMITTLUNG VON ERKENNTNISTHEORIE UND LEBENSBEGRIFF

Raum und Zeit, die Ordnung des Nebeneinander und Nacheinander, war bei Kant die Struktur der sinnlichen Anschauung, auf die alle Erkenntnis sich berufen können mußte¹⁾; auf sie mußten die Kategorien bezogen werden können, sollte deren gegenstandskonstituierende Funktion nicht zum Schein werden.²⁾ Anschauung nennt bei Kant das unmittelbare³⁾ Verhältnis des Subjekts zum Gegenstande; doch erscheint in ihr der Gegenstand noch nicht als objektiver, sondern nur als ein "Etwas" im Raume oder in der Zeit. Das Sinnliche präsentiert das Etwas in der Form des Hier (Raum) und in der Form des Jetzt (Zeit).

Hegel untersucht - im Gegensatz zu Kant - die Sinnlichkeit nicht als Moment von Synthesis, sondern als unmittelbar sich äußernde Sinnlichkeit, als sinnliches Bewußtsein. Dieses Bewußtsein, so Hegel, meint⁴⁾, daß die sinnliche Welt die reichste sei, sie biete den Inhalt unverstellt. Doch wie ist dieser Inhalt beschaffen?

"Auf die Frage: was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren, eben so wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist. Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seiendes; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseiendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist, ebenso erhält es sich gegen den Tag, der es jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, oder als ein Negatives überhaupt."⁵⁾

Negativ ist das Jetzt, weil das, was es bezeichnet, wie Tag und Nacht, im Jetzt, oder als Jetzt keinen Bestand hat. Sobald das Jetzt als Tag oder als Nacht identifiziert wird, wird sofort auch das Gegenteil mit dem Jetzt identifizierbar. Das Jetzt, welches mit dem Tag identifiziert wird, ist auf diese Weise dasselbe, welches mit der Nacht identifiziert wird. Hegel sagt nun, daß sich das Jetzt als ein Negatives erhält⁶⁾ (obschon Tag und Nacht vergehen); als ein Bleibendes und sich Erhaltendes ist es "dadurch bestimmt, daß anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, Jetzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; sowenig die Nacht und der Tag sein Sein ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht."⁷⁾

Das Jetzt erhält sich als ein Negatives, weil es weder Tag noch Nacht und zugleich sowohl Tag als Nacht ist, es erhält sich als Widerspruch⁸⁾: Jeder Zeitpunkt ist ein Jetzt, aber kein Zeitpunkt ist das Jetzt. Das Jetzt in dieser negativen Bedeutung, so Hegel, ist ein Allgemeines.⁹⁾

Ebenso verhält es sich mit dem Hier¹⁰⁾, der Bestimmung des Raumes; auch diese zeigt sich als allgemeine, entgegen der von der sinnlichen Gewißheit selbst gemeinten Konkretheit. Hier und Jetzt als die scheinbar konkretesten, weil sinnlichen Bestimmungen eines Gegenstandes sind zugleich die abstraktesten, denn sie passen auf jeden Gegenstand; sie sind als Allgemeine. Die Gegenstände selbst sind für diese Bestimmungen unwesentlich. Folglich können sie auch als subjektiv bezeichnet werden - eben in dem Sinne wie Kant die Formen von Raum und Zeit subjektive Bedingungen der Erkenntnis nannte, durch die die Dinge an sich nicht betroffen sind.¹¹⁾ Der adäquate Ausdruck dieses subjektiven Momentes wäre etwa der: "Das Jetzt ist Tag, weil ich ihn sehe."¹²⁾

Ebenso verhält es sich wieder mit dem Hier: das Hier ist ein Baum, weil ich ihn sehe. Ein anderes Ich sieht das Hier nicht als Baum, sondern als Haus etc. Damit wiederholt sich die im Hinblick auf das Hier und Jetzt angesetzte Dialektik bezüglich des Ich, dem vermeintlich Konkreten ebenso. Denn auch dieses ist hier nur ein Allgemeines.

"Ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, sagen kann, so wenig bei Ich. Indem ich sage dieses Hier, Jetzt oder ein Einzelnes, sage ich alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne; ebenso indem ich sage, Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt, alle Ich; jeder ist das, was ich sage: Ich, dieser einzelne, Ich."¹³⁾

Wie die Formen des Jetzt und Hier allgemein sind, den Gegenstand also auch nur als allgemein erfassen, so ist auch das sich in diesen Formen äußernde Bewußtsein, als Ich, ein Allgemeines.¹⁴⁾ Wie die sinnliche Gewißheit den Gegenstand als konkreten nicht erreicht, so verfehlt sie auch sich selbst in dem Versuch, als Ich ein Besonderes zu sein. Das sinnliche Ich erweist sich als instabil, es hat keine Macht über den Gegenstand, es "bringt ihn nicht zum Stehen".

Dieser Unmittelbarkeit der sinnlichen Anschauung entspricht eine andere Form, in der sie sich äußert. Es ist die des Zeigens.¹⁵⁾ Doch auch sie führt nicht zu der geforderten Konkrektion und Stabilität des Gegenständlichen. Denn das Jetzt kann nicht gezeigt werden. Das Zeigen kommt gleichsam immer schon zu spät. "Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes, und dies ist seine Wahrheit."¹⁶⁾ Das Jetzt also, das gezeigt wird, ist nicht. Gezeigt wird es als Gewesenes, oder, wie Hegel sagt, als Aufgehobenes.¹⁷⁾ Doch weiß ich jetzt gewiß, daß das Jetzt gewesen ist. Aber eben: das Gewesene ist nicht. Ich kehre durch diese Negation des Gewesenen (ist nicht), welches selbst die Negation des Jetzt war, zum Jetzt zurück.

Das Aufzeigen, welches diese doppelte Negation in sich hat: Negation des Jetzt und Negation dieser Negation, ist eine "Bewegung, welche verschiedene Momente in ihr hat".¹⁸⁾ Das gezeigte Jetzt ist ein Gewesenes, es ist also ein anderes gezeigt als es intendiert war. Dieser Irrtum der Intention wird durch die Einsicht korrigiert, daß das Gewesene nicht ist.

Diese Korrektur ist Negation des Gezeigten (Gewesenen) - also Rückkehr zum Jetzt. Diese Rückkehr ist nun aber nicht die Wiederholung der gemeinten Unmittelbarkeit, die als Zeigen am Anfang stand; sie ist bereichert durch die Negation der Negation.¹⁹⁾ Das so verstandene Zeigen ist kein unmittelbares selbstvergessenes Verweisen auf Anderes, es ist ein sich korrigierendes Zeigen, oder: es ist in sich reflektiert. Was wird nun in dieser Bewegung, welche das Zeigen ist, offenbart? Das Jetzt ist Resultat und nicht ein unmittelbar Gewisses, es ist Resultat der Negation der Negation - und dies ist es als aufgezeigtes. Doch ist diese Gewißheit, oder diese Selbsterkenntnis, nicht für die sinnliche Gewißheit selbst - sie vergißt, daß sie im Aufzeigen, das Einzelne als Allgemeines zeigt.

"Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtsein geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort und macht die Erfahrung darüber; aber vergißt es nur ebenso immer wieder und fängt die Bewegung von vorne an."²⁰⁾

Die sinnliche Gewißheit vergißt die Erfahrung, die sie im Aufzeigen macht, sie bleibt ein in sich geschlossener Kreis. Auch die Tiere²¹⁾, sagt Hegel, praktizieren diese sinnliche Gewißheit, dieses Vergessen der Reflexion in sich. Denn dieses Vergessen ist identisch jener Unmittelbarkeit, die keine Zweifel an der Realität aufkommen läßt.

Wieso bleibt es nun nicht bei der sinnlichen Gewißheit, bei der Unmittelbarkeit des Zeigens und Anschauens? Weil "für uns"²²⁾ die Dialektik des Aufzeigens zur Einsicht geworden ist. Für die sinnliche Gewißheit selbst realisiert sich das, was für uns zur Einsicht wird, als Akt der Verzweiflung. Ihre "Meinung" bleibt hinter dem, was sie tut, zurück. In ihrem Tun widerspricht sich ihre Meinung. Ihre Handlung ist die unmittelbare Aneignung des Äußeren, Beweis der Unselbständigkeit des Äußeren. Dieser Akt der Begierde ist der Meinung überlegen. Sinnlich gewiß wird die Natur im Genuß, im Verzehr.

Die Argumentationsabsicht Hegels ist dabei folgende: die Anschauung, wie sie in der Kantischen Erkenntnistheorie auftritt, ist kein Unmittelbares, sondern ein Abstraktes, Vermitteltes. Abstrahiert ist in ihr von der Begierde, von der auch die Vernunft - in Hegels Sinne - allemal gekennzeichnet ist; abstrahiert ist von der Erfahrung, die das unmittelbare Bewußtsein tatsächlich macht, von der Wahrheit als die es sich zeigt: handelndes, genießendes Bewußtsein zu sein und nur sekundär ein meinendes.

Kant nimmt die Anschauung in ihrem theoretisch-subjektiven Moment, nicht in ihrem unmittelbar-praktischen. Sinnlichkeit ist mehr als die Ordnung des Nacheinander und Nebeneinander - sie ist unmittelbares Handeln in der Welt. Was aus der erkenntnistheoretischen Überlegung herausfällt, ist die unmittelbar praktische Beziehung des Bewußtseins auf Natur, die Positivität des ungebrochenen Lebens; diese ist es denn auch, die im Kapitel über Herr und Knecht²³⁾ mit der Reflexion und durch die Reflexion vermittelt werden soll.

Die erkenntnistheoretische Reflexion im Sinne Kants geht immer bereits von der Differenz zwischen Subjekt und Objekt aus und versteht diese als voraussetzungslose Differenz. In der sinnlichen Gewißheit sieht Hegel die Einheit dieser Differenz und zugleich ihre Genesis: den Widerspruch zwischen Meinung und Handlung.

Das Bewußtsein selbst ist es, welches die Differenz zwischen Subjekt und Objekt hervorbringt und zwar als ein sich widersprechendes. Demgemäß zeigt sich das Voraussetzungslose der Erkenntnistheorie als ein Vermitteltes, wobei Vermittlung hier soviel besagt wie: durch die Erfahrung des Bewußtseins mit sich selbst vermitteltes.

Die Differenz zwischen Subjekt und Objekt resultiert aus dem Widerspruch des Bewußtseins mit sich, gleichsam auf der rudimentärsten Stufe. Dieser Selbstwiderspruch, der für das Bewußtsein noch nicht als gewußter ist, zeigt dennoch das sinnliche Bewußtsein bereits in der Form des Selbstbewußtseins. Selbstbewußtsein heißt dann nicht wie bei Kant ein spontaner Gedanke,²⁴⁾ Selbstbewußtsein bildet sich, wie sich zeigen wird, in der Entwicklung des Widerspruchs, welches das Bewußtsein selbst ist.

Der Widerspruch der sinnlichen Gewißheit besteht, wie schon angedeutet, in der Divergenz von Meinung und Handlung: die Handlung korrigiert de facto die Meinung; sie nimmt das Sinnliche als das Wahre. Damit ist die Meinung nicht verschwunden, sie kann aber durch die Handlung korrigiert werden - eben diese Korrektur ist die Wahrnehmung.²⁵⁾

Methodische Zwischenüberlegung

Zu Anfang des Kapitels: "Die Wahrnehmung, oder das Ding und die Täuschung", weist Hegel darauf hin, daß die Wahrnehmung die Wahrheit realisiert, die der sinnlichen Gewißheit verborgen blieb: "Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seiende ist, als Allgemeines."²⁶⁾

Die Allgemeinheit ist ihr Prinzip: "Ich ein Allgemeines und der Gegenstand ein Allgemeines."²⁷⁾ Ich, das wahrnehmende ist noch nicht weiter differenziert.

"Jenes Prinzip ist uns entstanden, und unser Aufnehmen der

Wahrnehmung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein notwendiges."²⁸⁾ Mit "uns" sind wir gemeint, die der Dialektik der sinnlichen Gewißheit zuschauen. Wir - als Zuschauende - prüfen, ob der Anspruch des Bewußtseins mit seiner Handlung, seiner Äußerung übereinstimmt; wir prüfen, "ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht".²⁹⁾

Das Bewußtsein also ist es, welches geprüft wird. Unser Gegenstand ist das Bewußtsein, welches z. B. das Jetzt für ein Konkretes, Einzelnes hält. Wir sind nicht identisch mit der sinnlichen Gewißheit, wir beobachten sie in ihrer Entwicklung. Das Prinzip, von dem Hegel spricht, welches "für uns" entstanden ist, ist nicht für die sinnliche Gewißheit, denn diese lernt aus der Bewegung des Aufzeigens nichts, sie wiederholt sie stets aufs Neue. Für uns stellt sich diese Bewegung so dar, daß sie in sich widersprüchlich ist; im Aufzeigen widerspricht sich die sinnliche Gewißheit selbst.

Diesen Widerspruch vergißt sie jedoch und verfällt immer wieder in ihn. Für uns dagegen resultiert aus dem beobachteten Widerspruch die Gewißheit, daß die sinnliche Gewißheit in die Wahrnehmung übergeht.

Dieses Übergehen, so heißt es nun, welches zu dem neuen Prinzip führt, nehmen wir als ein notwendiges auf, "und unser Aufnehmen der Wahrnehmung (ist) daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen."³⁰⁾ Es wird also unterschieden zwischen dem notwendigen und dem erscheinenden Aufnahmen. Unser Aufnehmen der sinnlichen Gewißheit entbehrte jeglicher Notwendigkeit. Es läßt sich nicht beweisen oder ableiten, warum die phänomenologische Beobachtung mit der sinnlichen Gewißheit anfängt, warum das Bewußtsein gerade auf dieser Stufe aufgegriffen wird, und nicht bereits als Selbstbewußtsein; dies bleibt vorerst zufällig. Aus diesem Grund nennt Hegel es "erscheinendes Aufnehmen".

Das Aufnehmen ist von der gleichen Zufälligkeit wie das Aufgenommene. Nicht dagegen die Wahrnehmung. Sie ist durch die Bewegung des Aufzeigens vermittelt, sie ist durch das Prinzip der Allgemeinheit charakterisiert. Das Aufnehmen des Allgemeinen ist nicht mehr zufällig, es ist vermittelt durch die Beobachtung der sinnlichen Gewißheit. Die Notwendigkeit also, von der Hegel redet, ist selbst eine entstandene³¹⁾, sie hat sich in der dialektischen Bewegung gebildet.

Die phänomenologische Beobachtung also ändert sich mit dem, was sie beobachtet. Die Beobachtung der sinnlichen Gewißheit entbehrte der Notwendigkeit - so, wie diese selbst. Die Entwicklung der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung war für uns als eine notwendige, nicht für die sinnliche Gewißheit. Diesen Sachverhalt nennt Hegel phänomenologische Erfahrung. Diese ist abgeschlossen, wenn das, was für uns wird, mit dem Begriff, den das Bewußtsein von sich hat, übereinstimmt. Diese Übereinstimmung nennt Hegel absolutes Wissen.³²⁾

Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, daß die Beobachtung des Bewußtseins von dessen Entwicklung nicht unberührt bleibt. Daran liegt es, daß für uns die Veränderungen des Bewußtseins überhaupt als Veränderungen erkennbar und darstellbar sind, daß für uns das Bewußtsein als ein sich entwickelndes verstanden werden kann. Nicht projizieren wir die Entwicklung in den Gegenstand der Beobachtung. Das Bewußtsein ist ein an sich sich entwickelndes und als solches wird es für uns, so daß wir in der Lage sind, diese Entwicklung darzustellen.

Die Wahrnehmung

Im Unterschied zur sinnlichen Gewißheit erfaßt die Wahrnehmung den Gegenstand, das Ding, nicht als abstraktes "Dieses - da". Der Gegenstand der Wahrnehmung ist das Ding von vielen Eigenschaften.³³⁾ Die Wahrnehmung ist durch die Bewegung des Auf-

zeigens bereichert; sie impliziert Negation. "Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiher Spielende war; denn nur jene hat die Negation, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen."³⁴⁾

Die Wahrnehmung erfäßt den Gegenstand als einen³⁵⁾, und hält an ihm verschiedene Eigenschaften fest. Sie erfäßt ihn als Einheit von vielen Eigenschaften; sie erfäßt sowohl die Einheit als auch die Vielheit. Die Wahrnehmung unterscheidet allerdings zwischen Einheit und Vielheit und schreibt das eine bald sich bald dem Gegenstande zu. So ist ihr zum Beispiel bewußt, daß die Eigenschaften, die von ihr wahrgenommen werden, an sich gleichgültig gegen das Wahrgenommenwerden sind.³⁶⁾ Diese Gleichgültigkeit artikuliert sich in dem Medium, in welchem die Vielheit synthetisiert ist; man sagt, das Salz ist weiß, aber auch scharf, aber auch kubisch etc.³⁷⁾ Dieses Auch meint nicht verschiedene Raumstellen, an denen die Eigenschaften plazierbar wären. An ein und derselben Raumstelle geht eine Mannigfaltigkeit von Eigenschaften ineinander über.³⁸⁾ "Das Auch ist also das reine Allgemeine selbst, oder das Medium, die sie (die Eigenschaften, Vf.) zusammenfassende Dingheit."³⁹⁾ Das Auch ist keine Eigenschaft der Dinge, es kann von diesen nicht prädiert werden; es ist Zusammenfassung der Eigenschaften und als solches ist es allgemein.⁴⁰⁾ Das Auch ist die Einheit einer Vielheit, allerdings so, daß diese Vielheit nicht mehr - im Sinne der Kantischen Raumvorstellung - als eine sinnlich distinkte angesehen werden kann. Das Auch läßt die Eigenschaften nämlich so ineinander übergehen, daß die Eigenschaften nicht mehr an distinkte Raumstellen projiziert werden können, denn wo die eine ist, da ist auch die andere, an derselben Stelle ist das Salz weiß, kubisch etc.

Um im Kantischen Sinne eindeutig zu sein, müßten die Eigenschaften sich voneinander ausschließen. Dadurch aber wäre die Einheit

der Eigenschaften in Frage gestellt, die Dingheit, denn diese faßt ja die Eigenschaften nicht als sich gegenseitig ausschließende zusammen, sondern als ineinander übergehende.⁴¹⁾ Das wahrnehmende Bewußtsein macht über diesen Gegensatz folgende Erfahrung:⁴²⁾

1) Der Gegenstand wird als einer wahrgenommen. Außerdem werden Eigenschaften wahrgenommen, wie weiß, kubisch etc.

2) Der Gegenstand wurde also nicht richtig aufgefaßt, als er als Einer bezeichnet wurde, denn auch wurden die Eigenschaften aufgefaßt, und diese sind viele. Da für die Wahrnehmung aber der Gegenstand es ist, welcher die Wahrheit vermitteln soll, denn die Wahrnehmung ist rezeptiv, so fällt der Irrtum, die Verwechslung von Einheit und Vielheit, in die Wahrnehmung. Diese korrigiert ihre erste Annahme, der Gegenstand sei einer, indem sie sagt: er ist eine Gemeinschaft von Eigenschaften.⁴³⁾

3) Nun werden die Eigenschaften als bestimmte, d.h. sich gegenseitig ausschließende⁴⁴⁾ wahrgenommen, also nicht als Gemeinschaft. Ich sehe weiß, kubisch etc., nicht aber sehe ich die Gemeinschaft. Also muß auch diese Meinung, das Ding sei eine Gemeinschaft von Eigenschaften, korrigiert werden.

4) Ich nehme aber tatsächlich die Eigenschaften an einem Ding wahr; folglich können sich die Eigenschaften nicht ausschließen, so daß ich auf ein allgemeines Medium komme, "worin viele Eigenschaften als sinnliche Allgemeinheiten, jede für sich ist und als bestimmte die anderen ausschließt. Das Einfache und Wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiermit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die einzelne Eigenschaft für sich, die aber so weder Eigenschaft noch ein bestimmtes Sein ist, denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere."⁴⁵⁾

Damit wird der Prozeß der Wahrnehmung in sich zirkulär⁴⁶⁾; das wahrnehmende Bewußtsein ist auf den Anfang zurückgeworfen.

Das Bewußtsein durchläuft denselben Prozeß erneut, aber, so Hegel, nicht auf dieselbe Weise, denn das Bewußtsein hat die Erfahrung der Täuschung gemacht (im Übergang von 1 zu 2). Diese Täuschung - die Verwechslung von Einheit und Vielheit - hat sich das Bewußtsein selbst zugeschrieben, es hat sich als ein sich täuschendes Bewußtsein erfahren.

"Durch diese Erkenntnis aber ist es zugleich fähig, sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen der Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, korrigiert diese, und insofern es diese Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des Wahrnehmens in dasselbe. Das Verhalten des Bewußtseins, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewußt ist und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt."⁴⁷⁾

Diese Reflexion in sich bedeutet für das Selbstverständnis der Wahrnehmung, daß die Verwirrung stiftende Vielheit nicht dem Gegenstande an sich selbst zukomme, sondern in sie selbst falle: so wird sie das Weiß dem Auge zuschreiben, das Scharf der Zunge etc. Die Vielheit ist demnach vermittelt durch die Organe des Wahrnehmens, durch die Sinne.

"Wir sind somit das allgemeine Medium, worin solche Momente sich absondern und für sich sind. Hierdurch also, daß wir die Bestimmtheit, allgemeines Medium zu sein, als unsere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu sein."⁴⁸⁾

Das einfache Auffassen des Gegenstandes als Einheit kommt also durch die Reflexion zustande, daß die Vielheit von diesem Auffassen getrennt wird; diese Trennung ist die Reflexion. Sie ist der logische Ort für die Mannigfaltigkeit, welche damit nicht dem Gegenstande an sich selbst zukommt. Nicht ist der Gegenstand an sich selbst weiß; dies ist er in Beziehung auf die Wahrnehmung. Das, was dem Weiß am Gegenstande entspricht, ist eine "freie Materie", die sich gleichgültig dagegen zeigt, wie sie empfunden wird. Die Vielheit ist also einerseits bedingt durch die Distinkt-

heit der Organe, denen andererseits am Gegenstande die freien Materien entsprechen.⁴⁹⁾

Die Reflexion besagt also nicht, daß Vielheit generell subjektive Einbildung sei, sie trennt sie allerdings so von der Einheit, daß diese Trennung selbst als eine verstanden werden kann, die sich im Auffassen vollzieht, denn nur in bezug auf dieses kann gesagt werden, daß der Gegenstand der Wahrnehmung sowohl selbständig wie unselbständig ist. Selbständig ist er als Einer entsprechend dem "einfachen Auffassen" - unselbständig ist er als Einheit der Vielheit, die vermittelt ist durch die Reflexion der Wahrnehmung in sich: "Wir sind das allgemeine Medium . . ." ⁵⁰⁾

Aus diesem Grund ist das wahrnehmende Bewußtsein, welches das Subjektive der Einheit des Gegenstandes als Nachteil sieht, beständig irritiert. Alle Bestimmungen, die es dem Gegenstande als wesentlich zuschreibt, muß es, gemäß der Reflexion in sich ⁵¹⁾, als unwesentlich setzen. Das wahrnehmende Bewußtsein wird somit sophistisch.⁵²⁾ Die Objektivität verschwindet ihr in der Subjektivität des Auffassens, ohne daß diese wiederum als eine Objektivität sich ausbilden würde.

"Dieser Verlauf, ein beständig abwechselndes Bestimmen des Wahren und Aufheben dieses Bestimmens, macht eigentlich das tägliche und beständige Leben und Treiben des wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meinenden Bewußtseins aus. Es geht darin unaufhaltsam zu dem Resultate des gleichen Aufhebens aller dieser wesentlichen Wesenheiten oder Bestimmungen fort, ist aber in jedem einzelnen Momente nur dieser einen Bestimmtheit als des Wahren sich bewußt und dann wieder der entgegengesetzten. Es wittert wohl ihre Unwesenheit; sie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophisterei über, das, was es selbst soeben als das Nichtwahre behauptete, jetzt als das Wahre zu behaupten." ⁵³⁾

Das Bewußtsein hat zwar einen Begriff vom Gegenstande, weiß diesen Begriff aber noch nicht als das Wahre des Gegenstandes, oder anders ausgedrückt, das Wahre ist ihm noch Gegenstand, und nicht Begriff. Die Wahrnehmung weiß sich selbst nicht als ob-

jektive Einheit des Mannigfaltigen, weiß nicht, daß sie selbst als Form der Synthesis gerade nicht vom Gegenstande abhängt.⁵⁴⁾

Dieses Wissen ist der Verstand. Allerdings ist dieser für Hegel - im Unterschied zu Kant - durch die Wahrnehmung, gemäß dem Prinzip der Erfahrung der Reflexion, vermittelt.

Hegel gibt demgemäß keine erkenntniskritische Analyse von Erkenntnisvermögen, die aus methodischen Gründen erst getrennt und dann als Einheit konstruiert werden.⁵⁵⁾ Die von der Erkenntnistheorie isolierten Vermögen werden von Hegel im Kontext ihrer Realisierung analysiert - sind also für sich gar nicht zu bezeichnen. So fällt z. B. auf, daß Hegel bezüglich der Wahrnehmung von einem allgemeinen Medium spricht, das wir sind, ohne eine mediale Fähigkeit zu nennen (bei Kant ist dies etwa die Einbildungskraft)⁵⁶⁾, die die Genesis dieses Mediums, des "Auch", klarmacht.

Eben dies ist es auch, was die Phänomenologie von der Erkenntnistheorie unterscheidet. Da das Bewußtsein selbst als ein erfahrendes analysiert wird, und nicht nur in Rücksicht darauf, daß es Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung⁵⁷⁾ sein soll, können die Vermögen gleichsam immer nur in "voller Aktion" beschrieben werden, denn diese ist es auch, die durch die phänomenologische Erfahrung artikuliert wird.

Die Wahrnehmung wird auf keiner Metaebene analysiert, es wird keine Theorie der Wahrnehmung gegeben, sondern das wahrnehmende Bewußtsein wird als ein sich erfahrendes Bewußtsein geschildert. So wird denn nicht einfach darauf hingewiesen, daß die Wahrnehmung mögliche Quelle des Irrtums ist, der durch diese und jene Maßnahme behoben werden kann, sondern die Möglichkeit des Irrtums wird für das wahrnehmende Bewußtsein insofern als konstitutiv angesehen, als eben diese Möglichkeit zu einem Verständnis seiner selbst führt. Bei Kant ist die Wahrnehmung nicht identisch einem wahrnehmenden Bewußtsein, welches Erfahrun-

gen mit sich macht⁵⁸⁾, sondern eine aus methodischen Gründen von anderen Vermögen getrennte Fähigkeit, die gedacht werden muß, wenn Erkenntnis gedacht wird.

Kant gibt zwar eine Reflexion über die Wahrnehmung, nicht aber gibt er Reflexion als Moment der Wahrnehmung selbst aus. Selbstbezüglich sind nicht die Vermögen als solche, sie werden in der Konstruktion aufeinander bezogen^{58a)}, ohne daß diese Beziehung als sich begreifendes Bewußtsein angesehen werden könnte. Qua Konstruktion ist sie den Vermögen selbst äußerlich, so daß die Konstruktion der Erkenntnis nicht als deren Selbstkonstruktion verstanden wird, weshalb die Theorie der Erkenntnis nicht als deren Vollendung oder als deren wahrer Begriff angesehen werden kann.

Eine Meinung oder ein Begriff von der Wahrnehmung, ist nicht durch diese selbst gebildet. Indem Hegel demgegenüber Reflexion als Bildungsprinzip der Vermögen selbst ansieht, sind seine Äußerungen über die Wahrnehmung dieser nicht äußerlich, denn die Wahrnehmung ist in diesem Falle kein bloßes Vermögen der Synthesis, sondern Stufe der Selbsterkenntnis des Bewußtseins. Hier wird bereits deutlich, und dies wird im nächsten Kapitel noch auszuführen sein, daß die Hegelsche Phänomenologie keinen konsistenten Begriff von Erfahrungswissenschaft geben will, aber auch nicht geben kann; denn dies würde bedeuten, daß die Realisierung der Erkenntnisvermögen eine Selbständigkeit des Gegenstandes bestehen läßt, diesen also nicht immer schon als Moment sich begreifenden Bewußtseins vermittelt.

Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt

Das wahrnehmende Bewußtsein, so war gesagt worden, hat zwar einen Begriff von sich selbst, sieht diesen aber noch nicht als die Wahrheit des Gegenständlichen an, faßt diese Wahrheit vielmehr als Gegenstand.

"Für uns" allerdings "ist dieser Gegenstand durch die Bewegung des Bewußtseins so geworden, daß dieses in das Werden desselben verflochten, und die Reflexion auf beiden Seiten dieselbe oder nur Eine ist.

Weil aber das Bewußtsein in dieser Bewegung nur das gegenständliche Wesen, nicht das Bewußtsein als solches zu seinem Inhalte hatte, so ist für es das Resultat in gegenständlicher Bedeutung zu setzen und das Bewußtsein noch von dem Gewordenen zurücktretend, so daß ihm dasselbe als Gegenständliches das Wesen ist."⁵⁹⁾

Das wahrnehmende Bewußtsein ist an sich selbst Einheit des Mannigfaltigen, ohne sich allerdings als solche Einheit zu erfassen, denn diese Einheit schreibt es dem Gegenstande, den es von sich unterscheidet, zu. So ist das wahrnehmende Bewußtsein Gegenstandsbewußtsein, hat sich aber als solches nicht zum Inhalte; der Inhalt, als das Objektive, ist das von ihm selbst unterschiedene.

Die Korrektur dieser Meinung ist der Verstand.⁶⁰⁾ Er zeigt, daß die Vielheit der Materien übergeht in die Einheit des Gegenstandes und daß diese Einheit sich als Vielheit expliziert.⁶¹⁾

Schon in der Wahrnehmung hieß es, daß wir das Medium sind, in dem die verschiedenen Materien als selbständige existieren. Die Vielheit geht in eine Einheit über und diese in eine Vielheit.

"Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird: das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbständigen Materien in ihrem Sein, ist ihre Äußerung; sie aber als Verschwundensein derselben ist die aus ihrer Äußerung in sich zurückgedrängte, oder die eigentliche Kraft. Aber erstens die in sich zurückgedrängte Kraft muß sich äußern; und zweitens in der Äußerung ist sie ebenso in sich selbst seiende Kraft, als sie in diesem Insichselbstsein Äußerung ist."⁶²⁾

Im Begriff der Kraft ist jene Bewegung als Einheit gedacht, die von der Wahrnehmung noch aufgeteilt wurde in die Selbständigkeit

des Gegenstandes an sich und die Unselbständigkeit (Rezeptivität) des Auffassens. Im Begriff der Kraft wird dem Bewußtsein (dem wahrnehmenden Bewußtsein) seine eigene Wahrheit in gegenständlicher Form präsentiert, gesetzt.

Sie ist das gegenständliche Allgemeine, in dem Einheit und Unterschied ihr Bestehen haben sollen. Die Unterschiede sind Formen der Kraft, die das Ganze der Kraft bzw. das, was Hegel die "eigentliche Kraft"⁶³⁾ nennt, nicht zerstören, sondern als deren Äußerung gelten. Die Äußerung der Kraft, ihre Form, ist ebenso selbständig wie die eigentliche Kraft, sie hat ein Bestehen. Was die Wahrnehmung nicht zusammenbrachte, das ist im Begriff der Kraft synthetisiert: Einheit und Vielheit. Die Wahrnehmung schwankte zwischen beiden hin und her. Vielheit galt ihr als unselbständig; die Kraft dagegen weist sie als Moment ihrer selbst aus, als Äußerung der Einheit.

Einheit und Vielheit sind demgemäß zwei Aspekte ein und desselben:

"Es erhellt im allgemeinen, daß diese Bewegung nichts anderes ist als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beiden Seiten, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene zugleich, einmal als das Auffassen des Wahren eins und ununterschieden, dabei aber ebensowohl jede Seite in sich reflektiert oder für sich ist. Hier sind diese beiden Seiten Momente der Kraft; sie sind ebensowohl in einer Einheit, als diese Einheit, welche gegen die für sich seiende Extreme als die Mitte erscheint, sich immer in diese Extreme zersetzt, die erst dadurch sind."⁶⁴⁾

Die Kraft, in der Zweiheit von eigentlicher Kraft und Äußerung, hat das Andere, die Formen der Kraft, also die Vielheit der Eigenschaften, an ihr selbst;⁶⁵⁾ sie ist eine vielfältig sich äußern-
de Kraft; die Einheit ist ihr ebenso wesentlich als die Vielheit. Es ist nicht so, daß die Vielheit als von außen gegebene an die Kraft herantritt, und diese dann zur Äußerung, zur "Sollizitierung"⁶⁶⁾ veranlaßt. Die Kraft ist es selbst, welche sich solliziert, denn die Äußerung ist Äußerung der Kraft selbst. "Sie exi-

stiert also jetzt als das Medium der entfalteten Materien."⁶⁷⁾

Die Kraft selbst ist es, die sich entzweit in die Vielheit. Da nun die Äußerung der Kraft ebenso Kraft ist, sind die durch die Selbstsollizitation entstehenden zwei Kräfte (die Kraft ist nur als sich äußernde Kraft), in einem Verhältnis zueinander. Hegel nennt dieses Verhältnis das freie Spiel der Kräfte.⁶⁸⁾ In diesem Spiel sind die Kräfte selbständig, also sich gegenseitig ausschließend; zugleich sind sie allerdings nur durch Sollizitation. In dieser Bewegung nun sind sie gegeneinander gesetzt, gesetzt durch ein für sie anderes, nämlich die Kraft, als deren Äußerung die Kräfte gelten.⁶⁹⁾ Im Vergleich zu der Kraft, so könnte man nun meinen, sind die Kräfte, als Äußerung der Kraft auch wieder unselbständig, so wie der Wahrnehmung die Vielheit unselbständig war:

"Sie haben hiermit in der Tat keine eigenen Substanzen, welche sie trügen oder erhielten. Der Begriff der Kraft erhält sich vielmehr als das Wesen in seiner Wirklichkeit selbst; die Kraft als wirkliche ist schlechthin nur in der Äußerung, welche zugleich nichts anderes als ein Sichselbstaufheben ist. Diese wirkliche Kraft, vorgestellt als frei von ihrer Äußerung und für sich seiend, ist sie die in sich zurückgedrängte Kraft; aber diese Bestimmtheit ist in der Tat, wie sich ergeben hat, selbst nur ein Moment der Äußerung. Die Wahrheit der Kraft bleibt also nur der Gedanke derselben; und haltlos stürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung in eine ununterschiedene Einheit zusammen, welche nicht die in sich zurückgedrängte Kraft ist ... sondern diese Einheit ist ihr Begriff als Begriff."⁷⁰⁾

Die Reduktion der Vielheit, der Kräfte auf die eigentliche Kraft, also die Vorstellung einer zurückgedrängten Kraft, zeigt die eigentliche Kraft als den Gedanken.⁷¹⁾ Die eigentliche Kraft ist das, auf welches nur geschlossen werden kann; sie ist nicht sichtbar, sie erscheint nicht. Erscheinung ist immer bereits Kraftäußerung. Das, was erscheint, was als Äußerung erscheint, die Kraft ist das von der Äußerung unterschiedene.⁷²⁾

Das aber bedeutet, daß durch diesen Unterschied auch die sinnliche Bestimmtheit verlassen wird. Die Kraft, die wird nicht sehen, auf die wir aber auf Grund dessen, was wir sehen, schließen, ist nichts weiter als der Begriff der Kraft⁷³⁾, und in diesen gehen die Äußerungen, als die scheinbar selbständigen Substanzen zurück. Der Gedanke zeigt sich damit als die wahre Einheit des Gegenstandes. Er ist es, der, gleichsam objektivistisch, als das Spiel der Kräfte erscheint. Die Kraft ist Einheit, und erscheint als Vielheit.⁷⁴⁾ Da nun die Kraft nur als sich äußernde ist, ist ihr die Erscheinung wesentlich, als Einheit ist sie Vielheit und umgekehrt.

Die Einheit des Gegenstandes ist der Begriff, der Verstand. Das sogenannte Innere der Dinge, welches als Grund der Äußerung gilt - also als die "eigentliche Kraft" - ist der Begriff. Dieses Innere begriff die Wahrnehmung als akzidentell, denn das Innere ist nicht unmittelbar für das Bewußtsein: es wird nicht wahrgenommen, sondern erkannt. Der Verstand, sagt Hegel, blickt in den wahren Hintergrund der Dinge.⁷⁵⁾ Die Äußerung der Kraft, welche wahrgenommen werden kann, heißt Erscheinung, gegenständliche Form der Kraft, bzw. des Begriffes. Bereits Kant hatte gesagt, daß es der Verstand sei, welcher diese Erscheinungen zur Objektivität des Gegenständlichen bilde.⁷⁶⁾ Allerdings bezog sich diese Bildung zur Objektivität bei Kant nicht auf den Verstand selbst. Es galt zwar als das Gesetz der Natur, als deren Inneres, begriff sich aber nicht als solches.

Der Verstand im Sinne Kants verstand die Natur nicht als die Äußerung seiner selbst, als Selbstsein im Anderssein. Nicht wurde der Verstand selbst Gegenstand, er ging auf in seiner gegenständlichen Funktion; er produzierte selbstvergessen, obschon auch er Einheit des Produzierten sein sollte. Einheit jedoch war bei Kant der spontane Gedanke und nicht Indiz für die begreifende Rückkehr des Verstandes zu sich.⁷⁷⁾ Das Innere der Dinge, sagt

Hegel, ist für diesen Verstand ein Extrem gegen das Äußere. Aus diesem Grunde nahm Kant zwei irreduzible Quellen unserer Erkenntnis an, denn die Sinnlichkeit konnte nicht als Moment des Intelligiblen, als dessen Äußerung begriffen werden (in diesem Falle nämlich wäre der Begriff der Synthesis in Kants Sinne in Frage gestellt gewesen).⁷⁸⁾ Der von der Sinnlichkeit getrennte Verstand ist das Innere der Dinge, das Gesetz der Dinge, und als solcher nicht von Art der Dinge. In Bezug auf die Gegenstände der Sinne ist er ein ruhiges Reich der Gesetze, ein bleibendes Jenseits, welches sich nicht als das aufgehobene Diesseits weiß.⁷⁹⁾ Dennoch muß dieses Bewußtsein für den Verstand als konstitutiv angesehen werden, denn es, das Jenseits, entstand durch die Abstraktion vom freien Spiel der Kräfte:

"Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber entstanden, es kommt aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittlung; oder die Erscheinung ist sein Wesen und in der Tat seine Erfüllung. Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu sein. Das Übersinnliche also ist die Erscheinung als Erscheinung."⁸⁰⁾

Das Übersinnliche ist also ebenso Resultat der Erscheinung wie deren Voraussetzung. Auf die Kraft, den Begriff, wird als Grund der Äußerung geschlossen, aber so, daß dieser Schluß das Erschlossene als Voraussetzung der Erscheinung und damit auch als Voraussetzung des Schlusses markiert, den Schluß damit nicht zum subjektiven Einsichtsmoment werden läßt, sondern als Bewegung der Sache selbst ausweist.⁸¹⁾ Diese Sache ist nunmehr der Begriff selbst, und nicht etwa der äußere Gegenstand, wie er für die Wahrnehmung war.

Hegel verdeutlicht dies am Verhältnis von Gesetz und Erscheinung.⁸²⁾ War bisher die Differenz von Einheit und Vielheit auf die von Innerem und Äußerem verteilt, so macht gerade dieses Verhältnis deutlich, daß sich der Gegensatz von Einheit und

Vielheit im Inneren selbst reproduziert. Der Vielheit der Kraftäußerungen entspricht eine Vielheit bestimmter Gesetze:

"Allein diese Vielheit ist vielmehr selbst ein Mangel; sie widerspricht nämlich dem Prinzip des Verstandes, welchem als Bewußtsein des einfachen Innern die an sich allgemeine Einheit das Wahre ist. Die vielen Gesetze muß er darum vielmehr in Ein Gesetz zusammenfallen lassen, wie z. B. das Gesetz, nach welchem der Stein fällt, und das Gesetz, nach welchem die himmlischen Sphären sich bewegen, als Ein Gesetz begriffen worden ist. Mit diesem Ineinanderfallen aber verlieren die Gesetze ihre Bestimmtheit; das Gesetz wird immer oberflächlicher, und es ist damit in der Tat nicht die Einheit dieser bestimmten Gesetze, sondern ein ihre Bestimmtheit weglassendes Gesetz gefunden." (83)

Dieses ist der bloße Begriff des Gesetzes, der aussagt, "daß alles einen beständigen Unterschied zu anderem hat ... daß alle Wirklichkeit an ihr selbst gesetzmäßig ist." (84) Der Begriff nun hat keinen Unterschied mehr an sich, wie dies bei den Gesetzen der Fall war. Damit ist aber auch das, was Gesetz heißt, überwunden, denn zu diesem gehörte der Unterschied als Moment der Bestimmtheit. Der Begriff hat keine Differenz an sich, hat aber das Bewußtsein von der Differenz von Innerem und Äußerem.

Ausdruck dieses Bewußtseins ist das Erklären:

"Der Verstand hat aber den Begriff dieses Unterschiedes an sich, eben darin, daß das Gesetz einesteils das Innere, Ansichseiende, aber an ihm zugleich Unterschiedene ist; daß dieser Unterschied hiermit innerer Unterschied sei, ist darin vorhanden, daß das Gesetz einfache Kraft oder als Begriff desselben ist, also ein Unterschied des Begriffes. Aber dieser innere Unterschied fällt nur erst noch in den Verstand; und ist noch nicht an der Sache selbst gesetzt. Es ist also nur die eigene Notwendigkeit, was der Verstand ausspricht; einen Unterschied, den er also nur so macht, daß er es zugleich ausdrückt, daß der Unterschied kein Unterschied der Sache selbst sei. Diese Notwendigkeit, die nur im Worte liegt, ist hiermit die Hererzählung der Momente, die den Kreis derselben ausmachen; sie werden zwar unterschieden, ihr Unterschied aber zugleich, kein Unterschied der Sache selbst zu sein, ausgedrückt und daher selbst sogleich wieder aufgehoben; diese Bewegung heißt Erklären." (85)

Das Erklären ist von der Sache, die erklärt werden soll, unterschieden. Was über eine Sache ausgesagt wird, das entstammt der eigenen Gesetzmäßigkeit des Verstandes, der diese seine Gesetzmäßigkeit von der Sache selbst trennt. Erklären ist die Bewegung des Verstandes⁸⁶⁾ - er ist damit keineswegs nur das ruhige Reich der Gesetze: er ist das Setzen eines Unterschiedes und zugleich das Aufheben dieses Unterschiedes. Er setzt die Differenz von Innerem und Äußerem und hebt sie sogleich wieder auf.

In dieser Bewegung erfährt der Verstand, da er das Bewußtsein der Differenz hat, daß es das Gesetz "der Erscheinung selbst ist, daß Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind".⁸⁷⁾ Es wiederholt sich hier dasselbe wie im Spiel der Kräfte. Die Kräfte waren Äußerung der eigentlichen Kraft und diese war nur als sich äußernde. Der durch den Plural "Kräfte" ausgedrückte Unterschied zu der Kraft ist zugleich kein Unterschied derart, daß die Kräfte der Kraft entgegengesetzt werden, denn die sich äußernde Kraft ist die die Unterschiede setzende Kraft.

Die Kraft war nun nichts anderes als der Begriff selbst, das Gesetz des Unterschiedes und des Wechsels. Dadurch wird das vom Verstande verschiedene, die Vielheit, ihm gleich, er aber, als Gesetz der Vielheit, wird sich selbst ungleich.

Mit Kant zu reden: die Einheit des Verstandes ist die Objektivität der wahrgenommenen Mannigfaltigkeit. Im Gegenstande selbst, als objektivem, kommen Einheit und Mannigfaltigkeit zur Synthesis. Diese Synthesis bedeutet für Hegel das Werden der Einheit zur Vielheit und das Werden der Vielheit zur Einheit. Wenn der Verstand nur als urteilender ist, als der auf Sinnlichkeit bezogene Akt des Zusammenfassens, Synthetisierens, dann bedeutet gerade Synthesis Einheit in der Zweiheit und Zweiheit in der Einheit.

Letzteres konnte Kant deshalb nicht denken, weil die Einheit der Apperzeption von den Urteilen selbst unterscheidbar sein sollte, als Gedanke "Ich denke".⁸⁸⁾ Diesen Unterschied hebt Hegel dadurch auf, daß er den Verstand ein Bewußtsein von der durch ihn gesetzten Differenz haben läßt. Dieses Bewußtsein von der Differenz ist dem, was in der Differenz ist, nicht äußerlich, sondern: das Bewußtsein von der Differenz, welches der Verstand hat, erfährt sich in ihr als Einheit und zwar so, daß es sich zugleich als das diese Differenz Setzende weiß.

Mit anderen Worten: im Unterschied zu Kant ist der Verstand bei Hegel Bedingung der Objektivität des Mannigfaltigen und zugleich durch dieses bedingt. Beides wird in der Selbstbezüglichkeit des Verstandes gewußt, der Verstand ist reduzierte Mannigfaltigkeit und zugleich explizierte Mannigfaltigkeit. Das Erklären also (als die Tätigkeit des Verstandes) ist die Bewegung von Reduktion und Explikation - es ist damit zugleich die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtsein ist.⁸⁹⁾

Das Selbstbewußtsein wird damit zum Exponenten einer verkehrten Welt: es zeigt das Sinnliche als Übersinnliches und dieses als Sinnliches; das Gleiche als Ungleiches und dieses als Gleiches; die Einheit als Vielheit und diese als Einheit; das Gleichwerden ist zugleich ein Entzweien und dieses wieder ein Gleichwerden. Das Erklären ist keine vom Selbstbewußtsein unterscheidbare Tätigkeit, so wie das "Ich denke", als Repräsentant der Einheit des Selbstbewußtseins vom Akt der Synthesis, als analytische Einheit getrennt werden konnte;⁹⁰⁾ es ist der Prozeß des Selbstbewußtseins: selbstbewußte Tätigkeit. Im Selbstbewußtsein verlieren die Extreme des Verstandes an Härte. Es ist der Widerspruch, den der selbstvergessene Verstand zu denken verbietet.

Der selbstvergessene, d.h. nicht selbstbezügliche, nicht selbstbewußte Verstand sieht im Widerspruch das Gegenteil seiner selbst. Dieses Gegenteil verkehrt sich in seinem Sich-Begreifen zu seiner eigenen Wahrheit, denn er durchschaut, daß die kontradiktorischen Extreme durch ihn selbst gesetzt sind, durch ihn selbst aufgehoben werden, gerade indem er das Gesetz der Erscheinungen ist. Hegel folgert daraus, daß ein Bewußtsein vom Ding nur für ein Selbstbewußtsein möglich ist.⁹¹⁾

Der volle Sinn dieses Satzes wird von Hegel in der Dialektik von Herr und Knecht entfaltet. Eine Konsequenz aus diesem Satze, die hier bereits im Kontext des bisher Gesagten ohne weiteres angebar ist, ist die, daß von einer Eigenständigkeit der sogenannten empirischen Wissenschaften nicht die Rede sein kann.

Für die empirischen Wissenschaften ist die Differenz von Bewußtsein und Selbstbewußtsein konstitutiv. Denn wie sollte man experimentieren, wenn die Erfahrung mit dem Objekt immer schon die Selbsterfahrung des Subjekts wäre? Selbst wenn die empirischen Wissenschaften keinem platten Realismus verfallen, sondern ihre Verfahren methodologisch reflektieren, so können sie unmöglich einen Begriff vom Subjekt als für sich konstitutiv akzeptieren, der Objekt überhaupt nur als das Anderssein des Subjektes ausweist. Auf die Schwierigkeiten, die sich in diesem Zusammenhang ergeben, aber auch auf die Interpretation der Naturwissenschaften durch Hegel, hat H. Radermacher in seinem Aufsatz: "Hegel und der Positivismus" hingewiesen.⁹²⁾ Radermacher macht darauf aufmerksam, daß die Hegelsche Interpretation des Empirismus in Zusammenhang zu sehen ist mit seiner geschichtsphilosophischen Interpretation der französischen Aufklärung und französischen Revolution. Klar wird bei diesen Ausführungen, daß der Begriff der Natur, wie

ihn der Empirismus vorstellt eben solche Zusammenhänge praktischer Art leugnet.

Diese werden von der Philosophie dadurch erstellt, daß sie die Natur, im Sinne der Kantischen Kritik der Urteilskraft, nicht als totes Material begreift, sondern als Leben, als nach Zwecken organisierter Prozeß. An dieser Stelle wird dann natürlich die Frage nach dem Zusammenhang von Natur und Geschichte relevant. Das Kapitel über Herr und Knecht kann dafür als paradigmatisch gelten. Dort wird der Lebensbegriff mit den erkenntnistheoretischen Überlegungen, wie sie bisher vorgetragen wurden, in Einklang gebracht. Die erkenntnistheoretische Überlegung geht damit über in eine Theorie der praktischen Vernunft, ein Übergang, der, wie sich zeigen wird, für die gesamte Problematik der Arbeit als Erkenntniskategorie zentral ist. Dieses Thema ist nämlich nur dann sinnvoll, wenn das Verhältnis des Menschen zur Natur, wie es von der Erkenntnistheorie und Kritik begriffen wird, als ein praktisches verstanden werden kann und zwar so, daß dieses Verstehen für die Erkenntnistheorie selbst Konsequenzen hat.

Um diesen Übergang deutlich herauszuarbeiten, seien die bisher aus der Hegelschen Phänomenologie dargestellten Gedanken kurz zusammengefaßt:

Die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes suchen das Wahre als Gegenstand, als ein vom Bewußtsein Unterschiedenes. Das Wahre, als Gegenstand, steht zum Bewußtsein in Differenz. Durch die Identifizierung von Kraft und Begriff wird diese Differenz zum Schein, der Gegenstand zur Erscheinung. Die Gesetze der Kraft sind zugleich gesetzmäßige Äußerungen der Kraft.

Die eigentliche Kraft, das Gesetz, ist nicht unabhängig von seiner Äußerung, der Verstand nicht ohne die Erscheinung. Den-

noch ist die eigentliche Kraft, das Innere der Dinge, ihr Gesetz, nicht unmittelbar identisch mit einer bestimmten Kraft, einem bestimmten Gesetz. Zwar schreibt der Verstand im Sinne Kants der Natur die Gesetze vor, ist aber selbst kein Naturgesetz. Als Konstituens ist der Verstand nicht von Art des Konstitutums. Doch ist er durch das Konstitutum affiziert, es ist seine Voraussetzung, sowie er die Voraussetzung des Konstitutums ist.

Der Verstand ist nicht nur das ruhige Reich der Gesetze oder Invariabilität der transzendentalen Einheit der Apperzeption;⁹³⁾ er ist zugleich begriffene Vielheit, oder er ist urteilender Verstand. Die Erscheinung ist der sich äußernde Verstand und der Verstand ist ebenso die Zurücknahme dieser Entäußerung in die Einheit; er ist beides zugleich. Der Verstand wird damit zum Selbstbewußtsein; dieses, so Hegel, ist die verkehrte Welt, in der die Extreme (wie sinnlich-übersinnlich, gleich-ungleich etc.) ihre Selbständigkeit verloren haben.

Das Selbstbewußtsein ist die Bewegung der Entzweiung und Aufhebung dieser Entzweiung. Gegenstand ist damit für diesen Verstand nicht etwas anderes als er selbst, er ist selbst Gegenstand. Das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre.⁹⁴⁾ Der selbstbewußte Verstand weiß sich als die Wahrheit der gegenständlichen Welt, d. h. als die Vollendung derselben, als ihre Aufhebung. Objekt ist nicht der selbständige Gegenstand, getrennt von dem Bewußtsein (wie dies in der Wahrnehmung der Fall war), Objekt ist die Erscheinung des Subjekts, wobei dieser Genitiv sowohl als genitivus objectivus als auch als genitivus subjectivus verstanden werden soll.

"Es ist darin (im Selbstbewußtsein, Vf.) zwar auch ein Anderssein; das Bewußtsein unterscheidet nämlich, aber ein solches, das für es zugleich ein Nichtunterschiedenes ist. Nennen wir Begriff die Bewegung des Wissens, den Gegenstand aber das Wissen als ruhige Einheit, oder als ich, so sehen wir, daß nicht nur für uns, sondern für das Wissen selbst der Gegenstand dem Begriff entspricht."⁹⁵⁾

Das Selbstbewußtsein ist Explikation der Vielheit und zugleich Reduktion derselben auf Einheit. Die Unterschiede in der äußeren Natur sind auf diese Weise selbständig und nicht-selbständig. Hat der Unterschied für das Selbstbewußtsein die Gestalt des Seins (z. B. in der Kantischen Differenz von Gegebensein und Erzeugtsein), dann ist es Bewußtsein. Ein solches Bewußtsein ist das der Kantischen Erkenntniskritik zum Grunde liegende.

Das Selbstbewußtsein, welches sich aus der Gegenständlichkeit nicht befreit, hebt die durch es konstituierten Unterschiede nicht durch die Erfahrung der Reflexion auf, d. h. es begreift sich nicht in dem durch es selbst Hervorgebrachten; es begreift die Erscheinung nicht als Erscheinung seiner selbst.

Das Wahre ist ihm Gegenstand, der, obschon durch das Selbstbewußtsein konstituiert, nicht als dessen Anderssein begriffen wird. Für das Selbstbewußtsein im Sinne Hegels hat die Gegenständlichkeit ihre Selbständigkeit verloren, ist Schein, Erscheinung geworden, die "an sich kein Sein hat".⁹⁶⁾

Dieses Selbstbewußtsein begreift in der Kategorie der Gegenständlichkeit eine Form der Objektivation seiner selbst; Gegenständlichkeit ist für es in sich reflexiv. In diesem Sinne ist denn auch die These zu verstehen, daß der sinnliche Gegenstand, in seiner äußeren Selbständigkeit für das Selbstbewußtsein negativ geworden sei. Für uns, sagt er, ist der Gegenstand ebenso wie das Selbstbewußtsein "in sich zurückgegangen".⁹⁷⁾

Durch diese Reflexion in sich ist er Leben⁹⁸⁾ geworden. Wieso ist der Gegenstand in sich zurückgezogen?

Gegenstand des Verstandes war das Spiel der Kräfte, die Erscheinungsformen der Kraft. Der Verstand erwies sich als die Kraft, so daß diese Einsicht, als das verständige Selbstbewußtsein (der Verstand weiß, daß er das Gesetz, das Innere der Dinge ist), den Gegenstand, also die Kräfte, als selbstbezügliche

ausgibt. Ist nämlich der Verstand die Kraft, dann ist er, indem er die Kräfte als Gegenstände versteht, sich selbst in diesem Gegenstand. Gegenstand ist also ein in sich reflexiver Begriff. Der Gegenstand ist selbstbezüglich, d.h. er ist in sich reflektiert. Hier kann deutlich werden, daß dieser Gegenstandsbegriff jede autonome empirische Forschung als Schein deklariert.⁹⁹⁾ Die Empirie geht von der Selbständigkeit des Daseins von Gegenständen aus. Wird diese als Schein ausgegeben, dann ist das empirische Wissen als solches auch Schein, nämlich Negation der Selbstbezüglichkeit von Gegenstand, die als solche aber für die Wahrheit des Gegenstandes konstitutiv sein soll.

Das in sich Reflektiertsein des Äußeren ist für Hegel die Grundbestimmung des Lebens. Für die Transzendentalphilosophie, vor allem für die Transzendentalphilosophie Fichtes, war Leben ein unqualifizierter Begriff, seine Rationalität war durchs Subjekt substituiert. Hegel dagegen versteht den Lebensbegriff im Sinne der Kantischen Kritik der Urteilskraft, als ein sich selbst aufbauendes und organisiertes Leben.

Die Reflexivität des Lebens ist nicht eine durch das Subjekt projizierte, sondern dem Leben an sich zugehörig. Hegel hebt hierbei auf den Kantischen Begriff der inneren Zweckmäßigkeit ab, die in der Kritik der Urteilskraft unter dem Titel "Teleologie"¹⁰⁰⁾ abgehandelt wird. Das Leben ist die Positivität, die der Reflexion als einer subjektiven nicht gegenübersteht, sondern Reflexion an sich ist. Der Vorwurf gegen Kant und Fichte, diese würden auf einem subjektiven Standpunkt der Reflexion verweilen, besagt in diesem Zusammenhang, daß sie die Positivität des Lebens nicht durchschauen und damit die Reflexionsbestimmungen als negative fassen, d.h. als nur dem erkennenden Subjekt zugehörige Momente.

Im Kontext der bisher entwickelten phänomenologischen Erfah-

rung allerdings ist dieser Standpunkt des Lebens nur erst für uns, nicht für das erfahrende Bewußtsein. Wir, die wir schon erkannten, daß die sinnliche Gewißheit vom Leben abstrahierte, als sie sich aufs Meinen verlegte, und damit auch die Weisheit, von der die Tiere nicht ausgeschlossen sein sollten,¹⁰¹⁾ in eigentümlicher Weise unterbot, wir wissen von dieser Abstraktion und identifizieren nun das Resultat dieser Abstraktion, mit dem, wovon abstrahiert wurde: dem Leben.

Dies nämlich war als Begierde die unmittelbare Einheit von Ansich und Ansich-für, als welche sich nun der Verstand, vermittelt durch die Erfahrung der Reflexion, erwiesen hat. Die Erfahrung der Reflexion ist es demnach, welche in der Lage ist, die vollzogene Abstraktion, die auch der Erkenntniskritik zugrundeliegt, mit dem "Wovon" der Abstraktion zu vermitteln; sie ist es, die hier als die Versöhnung von Erkennen und Leben fungiert.

Das durch sie vermittelte Selbstbewußtsein weiß, ebenso wie die Begierde, um die Scheinhaftigkeit äußerer Existenz. Die Reflexion des Gegenstandes in sich ist demnach das, was die Begierde unmittelbar bereits war: Leben.¹⁰²⁾

Hegel synthetisiert damit zwei, bei Kant unterschiedene Aneignungsweisen der Natur: die durch Erkennen und die durch Handeln; wobei er die letztere, wie sich zeigen wird, als Arbeit versteht.

Als Resultat der erkenntnistheoretischen Reflexion stellt sich deren Voraussetzung in vermittelter Form wieder her. Diese Voraussetzung, das Leben, die nunmehr Resultat ist, hat als Resultat nicht mehr die Form einer Hypothese, die Form subjektiver Abstraktion, sondern Selbständigkeit und zwar derart, daß sie alles Anderssein ausschließt.¹⁰³⁾ Das Leben steht dem

Erkennen nicht als Anderssein gegenüber, wie auch umgekehrt das Erkennen das Leben nicht als etwas fremdes versteht.

Da jedoch das Leben in diesem Sinne, als das alles Anderssein ausschließende, selbst nur ein unmittelbares ist, erscheint auch es zunächst nur negativ - als unmittelbare, alles Anderssein ausschließende Einheit. Es zeigt sich jedoch hier, daß dieses Ausschließen nicht so problemlos abläuft, wie die Reduktion des Verstandes, der ohne weiteres das Spiel der Kräfte zur Einheit brachte. Die Positivität des Lebens, die den Schein überwunden hat, ist nur in einem vorläufigen Sinne unmittelbare Einheit, sie muß sich als solche äußern und bewähren.

Als Einheit kann sie gerade nicht auf den Gedanken "Ich denke" sich berufen, innerlich bleiben; als positive ist sie geradezu dadurch definiert, daß sie sich im Äußeren als positive beweist und erhält. Nur indem sie dies tut, überwindet sie den Verstand. Der auf den Standpunkt des Lebens gebrachte Verstand weiß, daß das Aufheben alles Anderssein ein Anspruch der Erkenntnis war, ein Anspruch des Selbstbewußtseins war, welcher in der Handlung erfüllt werden muß. Diese Erfüllung durch Handlung ist es, welche das, was für uns bereits ist, auch für das erfahrende Bewußtsein selbst werden läßt. Das Aufheben des Andersseins hat auf dem Standpunkt des Lebens nun nicht mehr den Charakter subjektiver Abstraktion, sondern positiver Handlung. Diese ist zunächst ebenso unmittelbar, wie das auf den Standpunkt des Lebens gebrachte Selbstbewußtsein. Die Aufhebung des Anderssein ist durch das Leben selbst noch nicht vollbracht. Sie realisiert sich in der Dialektik von Herr und Knecht.

Herr und Knecht¹⁰⁴⁾

Das, was aufgehoben werden soll, hat die Form des Gegenstandes. Gegenstand aber ist hier nicht der der sinnlichen Gewißheit, sondern das Selbst. Das Aufheben des Gegenstandes konvergieret also mit dem Aufheben des Selbstbewußtseins. Das Selbst kann nur durch ein Selbst aufgehoben werden - nicht z. B. durch das Dasein eines Naturgegenstandes, denn Gegenstände dieser Art, waren durch den Verstand bereits mit dem Selbstbewußtsein vermittelt.

Das Selbst, so hieß es, ist sich der Gegenstand, so daß Gegenstand jetzt nicht mehr die Bedeutung eines Naturdinges haben kann - Gegenstand war in sich reflektierter Gegenstand, und als solcher dem Selbst nicht gegenüber, sondern mit ihm identisch.

Das Selbst ist sich Gegenstand, läßt sich deshalb auch so ausdrücken: auf dem Standpunkt des Lebens ist das Selbst Gegenstand für ein Selbst. Daß hier gesagt werden kann: "ein Selbst" ist Gegenstand für "ein Selbst", ist deshalb sinnvoll, weil das Selbstbewußtsein als unmittelbar Lebendiges, nicht das Selbstbewußtsein ist, denn es entbehrt noch der Allgemeinheit, die der Verstand lediglich beanspruchte, die es aber noch erwerben muß, und zwar in der Positivität des Lebens. Mit anderen Worten: der auf das Leben gebrachte Verstand, der die Positivität des Lebens noch nicht erfahren hat, ist unmittelbar, als solcher ein einzelnes Selbstbewußtsein, welches beansprucht das Selbstbewußtsein zu sein. Eben dieser Anspruch aber ist noch nicht realisiert, noch nicht durchgeführt.

Die Verdoppelung des Selbst zu zwei selbständigen Individuen ist keine Injektion;¹⁰⁵⁾ sie ergibt sich daraus, daß 1) das Selbst selbstbezüglich ist, also sich in gegenständlicher Form wissen kann (Verstand) und 2) daß dieses Sichwissen auf dem Standpunkt

des Lebens nicht bereits die Allgemeinheit hat die der Verstand beanspruchte, sondern sich zu dieser Allgemeinheit innerhalb der Positivität erst bilden muß. Da es diese Allgemeinheit als Lebendiges nicht hat, kann es ein Einzelnes¹⁰⁶⁾ genannt werden.

Ist das Selbstbewußtsein ein Einzelnes, dennoch aber selbstbezüglich, sich auf sich beziehend, in sich reflektiert, dann muß dieser Selbstbezug durch die Einzelheit vermittelt werden: und eben dies bedeutet der Ausdruck: "ein Ich" ist Gegenstand für "ein Ich". Die Partikularisierung des Selbstbewußtseins also läßt dessen Allgemeinheit (Verstand) als Vielheit erscheinen, weshalb denn auch die Allgemeinheit noch nicht als freie, für sich seiende ist, sondern als gegenständliche. (Dies war - der Systematik nach - im Kapitel über Kraft und Verstand auch bereits der Fall: die Kraft war nur als Vielheit der Kräfte.)

Die Vielheit allerdings konnte ohne weiteres zur Einheit gebracht werden, da sie an die Selbständigkeit des Naturdinges geknüpft war. Das Selbst, so war indessen gezeigt worden, ist kein Naturding, so daß seine Allgemeinheit auch nicht von der Art sein kann, wie die der Naturdinge, als z. B. bereits durch den Gedanken "Ich denke" verbürgt wäre.

Das lebendige Selbstbewußtsein, als Einzelnes, muß die im Gedanken gemeinte Allgemeinheit erst erreichen, sich selbst, als Einzelnes zu einem Allgemeinen bilden.¹⁰⁷⁾ Dieses Allgemeine ist für es nicht unmittelbar vorhanden, unmittelbar vorhanden ist nur es selbst.

Wird dies übersehen, dann kann der Verstand oder das Erkennen in einem präzisen Sinne ideologisch genannt werden: Ideologie ist nämlich - im Sinne von Marx - die vom Leben abgetrennte Allgemeinheit von Theorie, die sich als Ausdruck wahren Selbstbewußtseins ausgibt, bzw. als Exempel der wesentlichen Verhältnisse des Menschen.

Die Verdoppelung des Ich zur bestimmten Zweiheit resultiert also einerseits aus der Negation der Äußerlichkeit von Gegenstand (qua Naturding) und andererseits aus der Zurücknahme der Gegenständlichkeit in das Ich selbst, so daß die Äußerlichkeit nun als Moment des Ich selbst erscheint, und eben das ist in der Konfrontation "zweier Ich" gemeint.¹⁰⁸⁾

Reflexion in sich traf ja für das Selbst ebenso zu wie für seinen Gegenstand¹⁰⁹⁾, so daß der Gegenstand nicht nur für das Selbst ist, Gegenstand ist das Selbst. Da Gegenstand Moment des Selbst ist, dennoch aber Äußerlichkeit bezeichnet, ist der Sinn von Gegenstand der, die Selbstbezüglichkeit des Selbst in der Äußerlichkeit zu realisieren, wobei Äußerlichkeit nunmehr nicht die Tatsächlichkeit einer äußeren Natur meint, sondern innerhalb der Dimension des Selbstbewußtseins Moment der Selbstbezüglichkeit ist.

Das Aufheben der Gegenständlichkeit, welche schon für den Verstand Bedingung seiner Allgemeinheit war, spielt sich nun ebenfalls in der Dimension des Selbstbewußtseins ab. Die durch die Aufhebung der Gegenständlichkeit vermittelte Einheit des Ich mit sich qua Verstand erwies die Äußerlichkeit als Schein. Nicht aber ist das in sich reflektierte Objekt Schein. Das in sich reflektierte Objekt impliziert zwar die Äußerlichkeit (ein Ich ist für ein Ich), doch ist diese Äußerlichkeit, die nur durch ein Ich für ein Ich aufgehoben werden kann, in der Aufhebung der Naturgegenständlichkeit nicht impliziert.

Hegel charakterisiert diese Aufhebung als den Kampf zweier Selbstbewußtseine miteinander, der durch folgenden Widerspruch charakterisiert ist:

Das Selbstbewußtsein muß darauf gehen "das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden; zweitens geht es hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dies andere ist es selbst."¹¹⁰⁾

Hegel konkretisiert dies folgendermaßen: Zwei Selbst treten einander gegenüber, jedes ist sich nur seiner selbst als einzelnes Selbstbewußtsein gewiß. Nicht aber ist in dieser Selbstgewißheit die Selbständigkeit des Anderen gewiß, sondern diese ist in der unmittelbaren Selbstgewißheit gerade ausgeschlossen, sonst wäre sie nicht unmittelbar. Das Andere ist für jedes der beiden ein Negatives, denn positiv ist für beide nur die einzelne, eigene Selbständigkeit. Treten beide sich unter diesen Prämissen gegenüber, so verbindet sie nichts Allgemeines. Unmittelbar treten sie sich als Einzelne gegenüber:

"Das Selbstbewußtsein ist zunächst einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles anderen aus sich; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist in dieser Unmittelbarkeit oder in diesem Sein seines Fürsichseins Einzelnes. Was anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtsein; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So unmittelbar auftretend, sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbständige Gestalten in das Sein des Lebens - denn als Leben hat sich hier der seiende Gegenstand bestimmt - versenkte Bewußtseine, welche für einander die Bewegung der absoluten Abstraktion, alles unmittelbare Sein zu vertilgen und nur das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewußtseins zu sein, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines Fürsichsein, d.h. als Selbstbewußtseine dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des anderen, und darum hat seine eigene Gewißheit von sich noch keine Wahrheit." (111)

Das Andere ist für beide Selbstbewußtseine ein Negatives: es muß als solches sich erweisen, damit das Fürsichsein als Fürsichsein sich darzustellen vermag, mit anderen Worten: Aufhebung der Gegenständlichkeit, d.h. Erweis deren Negativität, muß auf der Stufe des Lebens real vollbracht und dargestellt werden. Es muß sich zeigen, daß das andere Bewußtsein keine Selbständigkeit hat, denn nur dann ist der Anspruch des Selbstbewußtseins, rein für sich zu sein, alles Andere ausschließen

zu können, wirklich bewiesen. Beide müssen zeigen, daß sie an kein bestimmtes Dasein geknüpft sind, eben, daß sie alles Anderssein ausschließen können. So geht also jeder auf den Tod des Anderen:

"Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein. Diese Darstellung ist das gedoppelte Tun; Tun des andern und Tun durch sich selbst. Insofern es das Tun des andern ist, geht also jeder auf den Tod des andern. Darin ist aber auch das zweite, das Tun durch sich selbst, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eigenen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewußtseine ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. - Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem andern und an ihnen selbst erheben."¹¹²⁾

Negation ist also das Medium, in dem beide sich darstellen, sich aufeinander beziehen. In diesem Medium, in dieser Mitte lassen beide sich als Gegenstände frei, heben sich damit aber als Selbstbewußtseine auf. Ihre Tat ist "abstrakte Negation"¹¹³⁾ - der Tod. "In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich ist als das reine Selbstbewußtsein ist."¹¹⁴⁾ Mit "dem Selbstbewußtsein" sind gleichsam die gemeint, "welche diesen Kampf bestanden".¹¹⁵⁾ Unter sie wird nun der Gegensatz des Selbstbewußtseins verteilt, der Gegensatz von Selbstständigkeit des Fürsichseins und Unselbstständigkeit des Andersseins. Der Gegensatz erscheint in zwei Gestalten des Bewußtseins: als Herr und als Knecht.¹¹⁶⁾

Der Herr und der Knecht sind zwei Aspekte der Entwicklung des Fürsichseins, des Selbstbewußtseins, zwei Möglichkeiten seiner Realisierung, obschon es zunächst so scheint, als ob der Knecht als Knecht gerade nicht das Fürsichsein realisiert. Das Selbst-

bewußtsein war ja durch die Negation des Andersseins bestimmt, welche qua Leben praktisch vollbracht werden muß.

Der Knecht verzichtet auf diese Realisierung - er macht sich zum Gegenstand, wird gegenständlich, seiendes Bewußtsein. Diese Form der Selbstnegation bleibt deshalb möglich, weil Abstraktion eine prinzipielle Möglichkeit des Selbstbewußtseins bleibt, und zwar - wie sich zeigen wird - auch für den Herrn. Die Abstraktion, die der Knecht vollbringt, hat gleichsam den Charakter des Triebverzichtes. Dieser Verzicht (diese Negation) ist für den Herrn, d.h. für den Herrn ist der Umstand, daß der Knecht auf die Vollbringung seines Fürsichseins verzichtet und daher unselbständig ist.

"Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich, als Selbstbewußtsein überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur." (117)

Der Knecht ist unselbständiges Selbstbewußtsein, oder er ist "ein Bewußtsein". Er hat sein Wesen außer sich und das in einem doppelten Sinne: als Herr, und als Natur, als selbständiges Ding. Für den Verstand war bereits die äußere Natur Schein. Für den Knecht ist sie wieder ein Sein. Seine Beziehung auf die Natur ist nicht gleich der des erkennenden Verstandes und in diesem Sinne abstrakt. Seine Beziehung auf die Natur, die der Natur Selbständigkeit zuschreibt, ist vermittelt durch den Kampf,

in dem der Knecht der Unterlegene war.

Daß dem Knecht der Gegenstand wieder als selbständiger gegenübertritt, ist also auf die Tatsache zurückzuführen, daß er selbst sich als unselbständig zeigte. Der in der Arbeit sich zeigende und diese bestimmende Widerstand der Natur ist demnach kein ursprünglicher, sondern durch ein Herrschaftsverhältnis vermittelter Zwang. Arbeit nennt demnach auch kein unmittelbares Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern ein aus dem Kampf um Anerkennung resultierendes Verhältnis; Arbeit bezeichnet die unterlegene, unselbständige Subjektivität.¹¹⁸⁾ Für den Herrn dagegen gibt es keine selbständige Natur, wie sie es für den Verstand bereits nicht mehr gab. Das, was der Verstand wußte, daß nämlich die Äußerlichkeit Schein ist, reproduziert auf der Stufe des Lebens der Herr. Denn nicht er ist es, der arbeitet, er bezieht sich vielmehr auf die durch Arbeit vermittelte Gegenständlichkeit, auf die Produkte der Arbeit. Gegenstand, bzw. Ding, ist hier demnach in einem mehrfachen Sinne gebraucht.

"Ding" ist das Bewußtsein des Knechtes für den Herrn, denn der Herr anerkennt den Knecht nicht als selbständiges Selbstbewußtsein. Dem Knecht ist denn auch nicht das Selbst das wesentliche, sondern die Dingheit. Diese aber war gekennzeichnet (in der Wahrnehmung etc.) durch die Differenz von Innerem und Äußerem, ohne daß der Begriff als die Vermittlung dieser Differenz manifest geworden wäre.

Die Dingheit ist im Knechte als mit dieser Differenz behaftete repräsentiert. Das "Innere" ist der Herr, denn sein Tun ist das des Herrn, seine Tätigkeit ist nicht spezifisch seine Tätigkeit. Das Äußere ist die Natur, die er bearbeitet. Der Knecht hat sein Selbstbewußtsein außer sich.

Der Naturgegenstand ist jedoch für den Knecht nicht das Ding von vielen Eigenschaften; der Knecht bezieht sich auf die Natur, da auch er auf der Stufe des Lebens steht, in der Form der Begierde. Diese aber hat sich für ihn nicht voll realisiert, denn er war im Kampf unterlegen; seine Begierde ist durch den Herrn gehemmt. Dies hat auch für sein Verhältnis zur äußeren Natur Konsequenzen; auch dieses ist gehemmt - nicht jedoch durch die Natur an sich, sondern durch den Herrn. Weil das Verhältnis des Knechtes zur Natur ein gehemmtes ist, heißt es, daß er sie nur bearbeitete.

"Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu seinem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelheit oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst."¹¹⁹⁾

Die Beziehung des Knechtes auf die äußere Natur vermittelt das Selbst als selbständiges. Die Dingheit, welche in der Arbeit für den Knecht wird, erweist sich als stabiler denn die, die der Herr im Knecht hat. Die für den Herrn durch den Knecht vermittelte Dingheit verschwindet im Genuß, den der Herr ständig wiederholen muß, um Herr des Knechtes zu bleiben; der Knecht dagegen, der die Natur bearbeitet, gibt dem Gegenstand die Form des Bewußtseins, weshalb sich der Knecht im Produkt der Arbeit selbst gegenständlich wird.¹²⁰⁾

Arbeit als gegenständliche Tätigkeit bringt das Subjekt dieser Tätigkeit zum Bewußtsein seiner selbst.¹²¹⁾ Der Herr dagegen schaut in den Produkten nicht sich selbst an, sie sind ihm vielmehr ebenso wie das Subjekt der Arbeit, der Knecht, unwesent-

lich. Der Herr hemmt seine Begierde nicht, denn für ihn ist nichts, was die Begierde hemmen könnte. Auch der Herr bezieht sich auf den Knecht in einer doppelten Weise, gemäß der Differenz von Innerem und Äußerem. Erstens bezieht er sich auf die vom Knecht bearbeitete Dingheit, welche er rein "genießt".¹²²⁾

Zweitens bezieht er sich auf das Innere der Dingheit, das Tun des Knechtes, welches für den Herrn allerdings ebenso unwichtig ist, wie es die Produkte dieser Tätigkeit sind. Dem Herrn "ist nur das Fürsichsein, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding nichts ist, und also das reine wesentliche Tun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Tun".¹²³⁾

Das Tun des Herrn ist als das Tun des Knechtes kein wesentliches Tun. Der Herr ist als der die Produkte des Knechtes rein Genießende unendlich in das unwesentliche Tun verloren. Die Wahrheit des Herrn ist demnach der Knecht, das unwesentliche Tun:

"Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein. Dieses erscheint zwar zunächst außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseins. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als ein in sich zurückgedrängtes Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren."¹²⁴⁾

Eben diese Umkehr realisiert sich in der Arbeit: "Durch die Arbeit aber kommt es zu sich selbst."¹²⁵⁾ Das Subjekt stabilisiert sich in dem Maße, in dem es das Objekt bildet. Der produzierte Gegenstand ist das vergegenständlichte Ich. Zwar setzte auch die Kraft des Verstandes eine Mannigfaltigkeit, qua Gegenständlichkeit, doch war es eben diese, die sich als Schein

zeigte. Die bearbeitete Natur ist nicht Schein, sondern Ausdruck und Darstellung der Selbstwerdung des Bewußtseins, Ausdruck seiner Selbständigkeit. Der Satz, daß Selbstbewußtsein sich als Gegenstandsbewußtsein verwirkliche, erhält hier seine volle Wahrheit.¹²⁶⁾

Die Arbeit ist es, welche zwischen dem erkenntnistheoretischen Anspruch, alles Ansich sei ein Ansich für, und dem Leben, welches diesen Anspruch realisiert, vermittelt.

Diese Vermittlung, im Unterschied zum reinen Genuß, läßt den Gegenstand als selbständigen - nun aber nicht gegen das Subjekt, sondern durch das Subjekt; seine Tätigkeit ist es, die den Gegenstand zu einem bleibenden macht, damit dann auch sich selbst zu einem selbständigen.

Subjekt und Objekt sind durch die Arbeit so vermittelt, daß Vermittlung hier nicht auf einen Standpunkt der Reflexion verweist, Vermittlung vielmehr als positiver Begriff zu verstehen ist (aus diesem Grunde rekurriert Marx denn auch in der Kritik der politischen Ökonomie nicht auf einen subjektiven Standpunkt, um von ihm aus die Methode zu erklären, denn in der Arbeit ist der Standpunkt, als einer des Subjekts gegenüber dem Objekt gerade mit dem Objekt vermittelt).

Reflexion ist deshalb nicht allein die subjektive Leistung des Gedankenprozesses, sondern die Art und Weise, wie das Selbst, als Lebendiges für sich wird. Wenn man in diesem Zusammenhang sagt, die Arbeit sei eine Erkenntniskategorie, dann muß auch die Bedeutung von Kategorie - Kant gegenüber - modifiziert werden. Sie ist nicht Moment des Verstandesgebrauches, sondern Kategorie nennt eine Tätigkeit, die sinnlich und intelligibel ineins ist, so gewiß eben in der Arbeit die Gegenständlichkeit des Objekts zugleich die des Subjekts ist. Kategorie in die-

sem Sinne drückt eine reale Selbstbezüglichkeit aus - nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Objektivität des Gegenstandes. In gewissem Sinne ist damit natürlich das von Kant angegebene Verfahren der Kritik verlassen - denn diese war nicht Ausdruck des sich begreifenden Bewußtseins, nicht Integration des Erkenntnisprozesses in den Lebensprozeß derart, daß letzterer als die Wahrheit des ersten erscheint.

Gemäß diesen Überlegungen wäre es ungenau zu sagen, daß das Arbeiten als solches ein Erkennen sei, zumindest dann, wenn man an der Kantischen Bestimmung der Erkenntnis als Synthesis von Sinnlichkeit und Verstand durch den Verstand festhält. Genauer wird dies noch im Kapitel über Habermas diskutiert werden. Die Bedenken, die sich einer solchen Redeweise in dem bisher entwickelten Kontext entgegenstellen lassen, sind diese:

Die Systematik der Phänomenologie des Geistes, geprägt durch den Standpunkt des "Für uns", verdeckt das Problem, das sich aus der Verstandesdialektik einerseits und der Dialektik von Herr und Knecht andererseits ergibt. Bei Kant hatte die transzendente Konzeption von Logik den Sinn, den Zusammenhang von Konstitution des Gegenstandes und nomologischer Geltung selbst als nomologischen auszuweisen. Aus diesem Grunde stellte sich für ihn die Frage nach der Konstitution des Gegenstandes nicht als die Frage der praktischen Auseinandersetzung einer unterdrückten inneren Natur mit einer äußeren, sondern als die Frage nach dem apriorischen Gegenstandsbezug der logischen Formen zu Urteilen. Auf solche Formen rekurriert die Dialektik von Herr und Knecht gerade nicht; insofern läßt sich auch nicht sagen, daß durch diese Dialektik der Standpunkt der Erkenntniskritik immanent zu Ende geführt worden ist. Die in ihr angezeigte "Stufe der Reflexion", auf der sich das Selbst als Einzelnes findet, konvergiert mit der Unmittelbarkeit des Lebens, von der die Kritik absah. Diese Unmittelbarkeit untersteht nicht

einem "kategorialen Bezugssystem" Kantischer Art, sie ist geradezu als Überwindung eines solchen Bezuges anzusehen. Aus diesem Grunde läßt sich denn auch nicht sagen, daß die Arbeit, wie sie als Bildungselement des sich werdenden Geistes geschildert wird, auf kategorialer Ebene einen Stellenwert hat. Dies hat sie, wie sich zeigen wird, erst bei Marx. Die Arbeit, im Kontext der Phänomenologie ist Bildungselement des Geistes, für den seinerseits die Kantische Geltungsfrage, die den Verstand angeht, ebenfalls nur Moment der Entwicklung, welche für uns ist, sein kann. Arbeit bezeichnet hier nicht eine kategorial angehbare Form der Synthesis - sie wird ihrerseits transzendiert durch das reine Denken.¹²⁷⁾

Unmittelbar, so läßt sich demnach sagen, ist das Arbeiten kein Erkennen; Arbeit ist mit der Erkenntnis allein durch die Bewegung, welche für uns ist, vermittelt. Wir jedoch (Hegel immanent gesehen) erkennen in einem ganz anderen Sinne (nämlich als phänomenologischer Beobachter) als die Erkenntnis, deren Bewegung wir nur zuschauen. Erst die Aufhebung dieses Unterschiedes würde zu der These führen, Arbeit sei Erkenntnis.

Dadurch, daß Hegel die Kantische Geltungsfrage durch die Erfahrung der Reflexion vermittelt - (siehe dazu bei Habermas das Kapitel über Hegels Kantkritik)¹²⁸⁾ - kann die Konstitution von Gegenständlichkeit nicht mehr im Sinne einer logischen Geltungstheorie begriffen werden.

Gleichwohl wird man, gerade in der Konfrontation mit Kant, sagen müssen, daß sich nicht zwei separate, zusammenhanglose Gegenstandsbereiche denken lassen: einer, der auf Transzendentallogik verweist; der andere auf das arbeitende Subjekt. Vor allem bei Habermas wird sich zeigen, daß die logische Geltungsfrage durchaus auf den Bereich der gesellschaftlichen Ar-

beit ausgedehnt werden kann, daß die Arbeit als gegenstandskonstituierende Tätigkeit durchaus von geltungstheoretischer Valenz ist.

Hegel erweitert die praktische Konstitution des Gegenstandes durch Arbeit nicht zur Basis für die geltungstheoretische Reflexion, sondern vermittelt sie durch die Bewegung welche für uns ist - und diese wird im Anschluß an das Kapitel über Herr und Knecht "reines Denken" genannt.

"Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit tätig ist. Dies vielfache Tun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusammengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist."129)

Entsprechend heißt es auch in der Einleitung zum Kapitel: Freiheit des Selbstbewußtseins:

"Indem aber für uns oder an sich die Form und das Fürsichsein dasselbe ist, und im Begriffe des selbständigen Bewußtseins das Ansichsein das Bewußtsein ist, so ist die Seite des Ansichseins oder der Dingheit, welche die Form der Arbeit erhielt, keine andere Substanz als das Bewußtsein, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseins geworden; ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseins das Wesen ist; welches denkt oder freies Selbstbewußtsein ist."130)

Diese sogenannte neue Gestalt des Bewußtseins ist jedoch eine Injektion, die an dieser Stelle zumindest aus der Entwicklung des erscheinenden Geistes nicht folgt, also auch für das erfahrende Bewußtsein nicht wird. Nicht ist der Zusammenhang dieser in sich verschiedenen Stufen der Reflexion gezeigt, so daß hier der Rekurs auf das "für uns" die Erfahrung des Bewußtseins ersetzt, nicht aber aus dieser genuin sich entwickelt. Nur durch diese Injektion wird die Bedeutung der Arbeit für den

Erkenntniszusammenhang relativiert, weil dieser selbst es ist, der durch den Rekurs auf die reine Bewegung des Denkens verlassen wird. Möglich wird dies bei Hegel dadurch, daß er nicht - wie Kant - zwischen Denken und Erkennen unterscheidet, sondern die Kontingenz des zwischen Subjekt und Objekt sich bewegenden Erkennens auf die Identität des Denkens mit sich selbst reduziert. Damit enträt sowohl die geltungstheoretische bzw. erkenntniskritische Fragestellung als auch die nach der Bedeutung von Intersubjektivität für den Erkenntniszusammenhang der kritischen Reflexion im Sinne Kants. In der Dimension des Denkens verlieren beide Bereiche ihre spezifischen Momente. Durch die Vermittlung von Erkenntnis und Arbeit durch das reine Denken ist die Problematik von Arbeit als Erkenntniskategorie zugunsten einer absoluten Selbstbezüglichkeit verlassen.

Dieser Einwand mag kurz erscheinen; seine Konsequenzen sind entscheidend. An dieser Stelle gewinnt nämlich der Marxsche Einwand, die Hegelsche Philosophie sei im schlechten Sinne Idealismus, an Bedeutung.¹³¹⁾ Denn erstens bezeichnet ja der Stoizismus einen Begriff des Denkens, der nicht durch Arbeit, d. h. nicht durch das Verhältnis des Menschen zur Natur und zu anderen Menschen vermittelt ist, folglich weder der erkenntniskritischen Reflexion noch der intersubjektiven Erfahrung zugänglich ist, dennoch aber als deren Wahrheit ausgegeben wird. Die Freiheit qua Denken ist es demnach, in der sich die Freiheit des Selbstbewußtseins adäquat darstellen und explizieren soll - ein Gedanke, von dem auch noch die ganze Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie beherrscht ist. Diese Freiheit stellt sich gegen die von Kontingenz gezeichneten Erfahrungen des Bewußtseins, ohne im transzendentalen Sinne, etwa wie bei Fichte, diesen zur Norm zu werden, denn in diesem Falle würde der Hegelsche Begriff des Denkens an Emphase verlieren, er

wäre nicht die Dimension, in der sich die Freiheit des Geistes voll entfaltet, sondern die, von der aus eine solche Entfaltung in Gesellschaft und Geschichte kritisch könnte beurteilt werden. Objektiv und wahr ist die Freiheitsentfaltung für Hegel erst in der Dimension des reinen Denkens, so daß es zu der These kommen kann, daß die Philosophie, als der höchste Punkt des reinen Denkens, zugleich die für den Geist höchst mögliche Freiheit bedeute.

Man sieht an dieser Stelle, daß Hegel einen objektivistischen Begriff von Philosophie vertritt - und, wie wir sehen werden, eben in diesem spekulativen Objektivismus die berühmt-berüchtigte These von der Vernünftigkeit des Wirklichen begründet ist.¹³²⁾ Die Freiheit, die sich im Verhältnis der Individuen zueinander realisiert, ist als solche nur bedingt; eben dies "nur" war es, was Hegels Nachfolger kritisierten.

Innerhalb der Phänomenologie zeigen sich die Nachteile der Hegelschen Dialektik gegenüber dem von Kant und Fichte entwickelten transzendentalphilosophischen Ansatz, denn die Dialektik löst alle empirischen Relationen von Subjekt und Objekt (und das sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht) auf in eine universale, spekulative Selbstbezüglichkeit der Subjektivität. Daraus ergibt sich auch, daß die Arbeit ein Verhältnis¹³³⁾ des Menschen zur Natur und zu anderen Menschen darstellt, welches nur momenthafte Bedeutung hat. Die Auflösung des Objekts ins Subjekt läßt der durch Arbeit produzierten Gegenständlichkeit nur den Schein der Selbständigkeit, womit dann wohl zugleich gesagt sein soll, daß ihre Bedeutung für die freie Sozialisation der Gattung eine begrenzte ist. Die Auflösung empirischer Kontingenz in die Dialektik des Begriffes transzendiert die faktisch-historischen Implikate der Arbeit zugunsten eines sich-begreifenden Bewußtseins, das seine wahre Erfüllung erst in der philosophischen Wissenschaft erreicht.

Die Hegelsche Rechtsphilosophie kann von diesen Überlegungen nicht unberührt bleiben. Ihre Bestimmungen, wie bürgerliche Gesellschaft, Bedürfnis, Staat, sind von vornherein der spekulativen Dialektik verpflichtet. "Darauf kommt es denn an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist zu erkennen".¹³⁴⁾ Dieser Satz, sowie die These von der Vernünftigkeit des Wirklichen, erregen dann Anstoß, wenn man übersieht, daß unter Wirklichkeit keineswegs das empirische Vorhandensein des Bestehenden gemeint ist. Die Vernünftigkeit des Wirklichen wird von dem Vorhandenen nicht unmittelbar ausgesagt: sie ist Implikat philosophischen Begreifens.¹³⁵⁾

"Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und zwischen der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten, sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen."¹³⁶⁾

Das philosophische Begreifen ist demnach nicht Erkenntnis der Prinzipien, gemäß denen der Mensch handeln soll, es ist Manifestation der Vernunft im Bestehenden und als solches Begriff.¹³⁷⁾ Die philosophische Erkenntnis transzendiert die Wirklichkeit nicht auf etwas hin, was sein soll, dessen Realisierung also aussteht, sie hebt es auf in eine andere Form, in die des philosophischen Begriffes.

Aus diesen Bemerkungen sieht man bereits, daß die Rechtsphilosophie für unsere Problematik: Arbeit als Erkenntniskategorie

nicht viel neues bringt. Zwar erhält der Begriff der Arbeit in Hegels Analyse der bürgerlichen Gesellschaft eine zentrale Stellung,¹³⁸⁾ doch thematisiert die Rechtsphilosophie Arbeit nicht als Erkenntniskategorie; Arbeit ist hier nicht eine Art Synthesis von Erkenntnis und gesellschaftlicher Praxis, sondern Element der sich als Denken bewegenden Sache. Die Bewegung der Sache zielt, wie in der Logik auf einen begriffenen Ausgleich von Allgemeinem und Besonderem ab.

"Im Willen beginnt daher die eigene Endlichkeit der Intelligenz, und nur dadurch, daß sich der Wille zum Denken wieder erhebt und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit gibt, hebt er den Unterschied der Form und des Inhaltes auf und macht sich zum objektiven, unendlichen Willen" ... "die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur Endlichkeit zu entschließen."¹³⁹⁾

Die Endlichkeit ist als die Bestimmtheit des Willens nicht dessen natürliche Eigenschaft, sondern Entschluß der Vernunft. Anders ausgedrückt: der Wille ist nicht dadurch ein bestimmter, endlicher Wille, weil er z. B. auf eine äußere Natur angewiesen ist, z. B. wenn er Zwecke realisieren will. Wie schon in der sinnlichen Gewißheit gezeigt wurde, bietet diese keinen Widerstand. Das Moment der Bestimmtheit des Willens kommt diesem nicht äußerlich zu, es ist ein Ausdruck seiner Vernünftigkeit; der bestimmte Wille ist der entschlossene, der intelligente Wille. Die Bestimmtheit kommt also nicht bereits dadurch zustande, daß der Wille als Wille eines einzelnen Individuums gedacht wird, denn in diesem Falle wäre die Endlichkeit des Willens mit dem faktischen Vorhandensein von Individuen gegeben und nicht Ausdruck der sich entschließenden Vernunft. "Durch das Beschließen setzt der Wille sich als Willen eines bestimmten Individuums und als sich hinaus gegen anderes unterscheiden."¹⁴⁰⁾ Hegel geht also nicht davon aus, daß die Individualität ein Faktum ist, ein gegebener Ausgangspunkt für die Reflexion

des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem. Die Individualität bildet sich erst in dem Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem, bildet sich erst in der Bewegung des Denkens. Der Wille ist als bestimmtes Produkt des Denkens, und das Denken ist es auch, welche diese seine Bestimmtheit aufzuheben in der Lage ist. Das Setzen und Aufheben der Bestimmtheit ist die Bewegung des Denkens und als solche auch die Bewegung der Sache, der Bestimmtheit.

Das Denken ist nämlich als Bestimmtes zugleich allgemein. Für das Denken gilt hier das gleiche, was oben über die Reflexion gesagt wurde: es ist nicht der subjektive Vollzug des Denkens gemeint, ebensowenig wie mit Bestimmtheit ein empirisch beschreibbarer Sachverhalt gemeint ist. Denken ist die Bewegung, in der sich erst die Bedeutung von Allgemeinem und Besonderem realisiert und artikuliert, die für sich gar nicht zu bezeichnen ist, also auch nicht der Disjunktion von Allgemeinem und Besonderem untersteht, diese vielmehr aus sich hervorbringt. Die denkende Intelligenz findet sowohl in der Einzelheit als auch in der Allgemeinheit ihren adäquaten Ausdruck. Beide werden in der "höheren Dialektik" zur konkreten Objektivität vermittelt.

"Die höhere Dialektik des Begriffs ist, die Bestimmung nicht bloß als Schranke und Gegenteil, sondern aus ihr den positiven Inhalt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen, als wodurch sie allein Entwicklung und immanentes Fortschreiten ist. Die Dialektik ist dann nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieser Entwicklung der Idee als eigener Tätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig."¹⁴¹⁾

Es gibt demnach für die Dialektik keinen vom Denken unterscheid-

baren Inhalt: was für das Denken ist, ist auch von der Art des Denkens, womit die endgültige Auflösung der Empirie in Spekulation ausgesprochen ist. Das Denken bezieht sich nicht erst auf einen Inhalt, der außer ihm ist, sondern es ist an sich selbst Inhalt. Inhalt ist demnach nicht durch die Faktizität des Gegebenseins gekennzeichnet - Inhalt ist durch und für das Denken erzeugter Inhalt. So können denn auch Fakten wie die bürgerliche Gesellschaft, die Bedürfnisse, der Staat etc. nur als vernünftige Inhalte verstanden werden, sofern sie sich in die spekulative Dialektik einfügen, bzw. als deren Ausdruck gelten können. Daß diese Inhalte empirisch da sind, dies ist das zufällige an ihnen - notwendig sind sie allein als begriffene. Es sind Bestimmtheiten, die durch das Denken gesetzt und durch das Denken aufgehoben werden. Aus diesem Grunde geht denn auch die Rechtsphilosophie in die Philosophie der Weltgeschichte über,¹⁴²⁾ denn das Resultat der Rechtsphilosophie, der Staat, spricht zwar eine Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem aus, aber als besondere.

M A R X

VERMITTLUNG VON ERKENNTNISTHEORIE UND
GESELLSCHAFTLICHER PRAXIS

Gegen den von Hegel verwendeten Begriff des Denkens und die in ihm vollzogene spekulative Identifizierung von Empirie und Philosophie als Philosophie, die Marx veranlaßte, in Bezug auf die Hegelsche Philosophie von Positivismus¹⁾ zu sprechen, hat sich zunächst Feuerbach gewendet; und von der Feuerbachschen Hegelkritik ist Marx in seinen Pariser Manuskripten wesentlich beeinflusst.²⁾

Was Feuerbach der Hegelschen Dialektik entgegenhält, ist eine Art anthropologischer Sensualismus oder Materialismus. Feuerbachs Sensualismus - so können wir ihn zunächst bestimmen - ist gegenstandstheoretischer Realismus. Aller Kontakt mit der objektiven Wirklichkeit erfolgt über dasjenige, was er in einem spezifischen (hier noch zu erläuternden) Sinne "Sinnlichkeit" nennt. Sie ist das Geheimnis "des unmittelbaren Wissens; denn nur durch die Sinne wird ein Gegenstand ... gegeben - nicht durch das Denken für sich selbst, das - spekulativ isoliert - seine Produkte als ein reines Ansich mißverstehet."³⁾

Sinnlichkeit bezeichnet für Feuerbach mehr als die sinnlichen Formen der Anschauung in Kants Kritik der reinen Vernunft. Das Sinnliche "wie es Feuerbach neu ins Denken einführen will, ist bereits gattungsgeschichtliches Resultat, also keineswegs ein Unmittelbares ... "⁴⁾ Zur Sinnlichkeit gehört in diesem Sinne nicht nur die Anschauung, sondern ebenso die Organlust, Leidenschaft, Glück, Bedürfnisse etc.⁵⁾

In diesem Sinne definiert er denn auch Hegel gegenüber den Begriff der Wahrheit neu: "Wahrheit ist nur die Totalität des mensch-

lichen Lebens und Wesens."⁶⁾ Die Sinne bilden sich in der Geschichte der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und im Sozialisationsprozeß der Gattung. Dabei sind die Akzente gegenüber dem traditionellen Realismus und Sensualismus völlig anders gesetzt. So ist z. B. Gegenstand nicht ein einfach Gegebenes, sondern untersteht, wie bei Kant, der Frage nach der Konstitution.

Hier entscheidet sich jedoch Feuerbach anders als die Transzendentalphilosophen. Sinnlichkeit ist - wie schon angedeutet - für ihn nicht nur eine Form, gemäß der sich eine geltungstheoretische Reflexion durchführen läßt. Sinnlichkeit ist Handlung, und als solche verweist sie auf historisch-geschichtliche Bildungsprozesse.

In diesem Sinne schreibt Marx in den Pariser Manuskripten, daß die Bildung der fünf Sinne als Arbeit der bisherigen Weltgeschichte zu verstehen sei.⁷⁾ Sinnlichkeit in ihrer Gegenstandskonstituierenden Funktion ist gleich menschlicher, wirklicher Praxis.⁸⁾ Diese wiederum realisiert sich nicht in der einsinnigen, einsamen Relation von Mensch und Natur, sondern als gesellschaftliche. So heißt es bei Feuerbach im Wesen des Christentums: "Der erste Gegenstand des Menschen ist der Mensch. Der Sinn für die Natur, der uns erst das Bewußtsein der Welt als Welt erschließt, ist ein späteres Erzeugnis, denn er entsteht erst durch den Akt der Absonderung des Menschen von sich."⁹⁾

Der Sinn von Gegenständlichkeit ist ein primär intersubjektiv-praktischer, wie Hegel es bereits im Kapitel über Herr und Knecht explizierte. Allerdings gelangt Feuerbach, und mit ihm Marx, zu diesem Resultat nicht durch eine Rezeption der Kantischen Erkenntniskritik, sondern durch eine Reduktion dialektischer Bestimmungen auf ihre geschichtlich-empirische Basis. So ist denn der Feuerbachsche Materialismus nicht mit dem Empirismus

Humes zu verwechseln, der von einer Unmittelbarkeit von Sinnesdaten ausgeht.

Alfred Schmidt moniert jedoch zu Recht, daß Feuerbach die historische Dimension der Konstitutionsproblematik nicht konkret, etwa im Kontext der Entwicklung der Produktivkräfte, begreift, sondern abstrakt fordert. "Die materialistische Erklärung der Geschichte, die Soziologie bleibt für ihn eine terra incognita".¹⁰⁾

Für Marx dagegen wird dies der entscheidende Aspekt seiner Erkenntniskritik.¹¹⁾ Ausgehend von der Einsicht, daß Erkenntnis - auch die wissenschaftliche Erkenntnis - Bestandteil menschlicher, gesellschaftlicher Praxis ist, ist er in der Lage, die Frage nach dem Gegenstand, als die Frage nach der gesellschaftlichen Produktion des Gegenstandes zu stellen.

Diese wiederum folgt nicht den Formen der Kantischen Urteilstafel, sie impliziert eine historische Dimension: die der Produktion von Werkzeugen, mit denen der Mensch sich die Natur aneignet, die ihm die Natur als eine gesetzmäßige Natur vermitteln. Die gesetzmäßige Natur ist die beherrschbare Natur und der Grad der Gesetzmäßigkeit entspricht dem Grad der Beherrschbarkeit.

Abstrakt formuliert: die Frage nach der Konstitution des Gegenstandes stellt sich als solche nach dem logischen Aufbau der menschlichen Handlung, soweit dieser sich in der Geschichte der Menschen durchgesetzt hat, d. h. soweit die Menschen ihr Leben praktisch geäußert haben.

Der logische Aufbau der Handlung ist aus der Analyse des Arbeitsprozesses selbst zu ersehen. Die reinen logischen Formen sollen alsdann als Derivate von Handlungen erscheinen, nicht als Voraussetzungen.¹²⁾ Die oft hervorgehobene Reduktion der philosophischen Kategorien auf ökonomische hat deshalb den Stellenwert, den Menschen als ein gesellschaftlich handelndes Wesen zu ver-

stehen - und das, was von der Philosophie als exklusive Rationalität ausgegeben wird, eben auf diese Handlung zu reduzieren.¹³⁾

Anders formuliert: die von der Formallogik, abseits vom Gesellschaftsprozeß gestellte Geltungsfrage, soll auf ihre Basis - die gesellschaftliche Handlung also - reduziert werden. (Darauf wird weiter unten ausführlicher eingegangen.) Dies ist das Programm des Marxschen Materialismus, der sich zumindest implizit der erkenntniskritischen Frage nicht verschließt, diese vielmehr für sich selbst als konstitutiv ansieht. Die logischen Kategorien, in denen vor allem Hegel Bewußtsein und Gesellschaft dachte, sollen verstehbar werden als Kategorien des gesellschaftlichen Handelns. Insofern verfährt Marx in seiner Kritik an Hegel selbst noch dialektisch.¹⁴⁾

H. Schnädelbach hat dies in einem Aufsatz verdeutlicht.¹⁵⁾ Er versucht, eine Abhängigkeit der philosophischen Kategorien, wie sie von Hegel in der Logik entwickelt werden, vom liberalistischen Gesellschaftsmodell zu konstruieren. Wie dieses nämlich davon ausgeht, daß die Aktivität des Einzelnen zur vernünftigen Allgemeinheit sich bilde, so ist auch die Arbeit des Hegelschen Begriffes darauf aus, eine prinzipielle Versöhnung von Einzelem und Allgemeinem zu erreichen.

"Was der Phänomenologie zufolge dem endlichen Bewußtsein als Gegenstand erscheint, ist in Wahrheit Arbeitsprodukt und als solches Eigentum des Produzenten, des allgemeinen Geistes, dem das endliche Bewußtsein selbst angehört. Die Hegelsche Arbeit des Begriffes in der Philosophie ist keine Metapher: sie ist die Abkürzung der weltgeschichtlichen Arbeit des absoluten Geistes selbst. Darum entspricht bei Hegel jeder Entwicklungsstufe des Begriffes in der Logik eine Stufe des erscheinenden, in reale Weltbeziehungen involvierten Bewußtseins als ihrer Wirklichkeit."¹⁶⁾

Daß diese Dialektik zum spekulativen System wird, anstatt zur Kritik dessen, worauf es sich stützt, liegt, so Schnädelbach, an der

von Hegel konzipierten Dialektik von Setzung und Voraussetzung.¹⁷⁾ Da jede Voraussetzung transponierbar ist in eine Setzung, geht die von Marx konstatierte Kontingenz menschlicher Praxis letzten Endes verloren, bzw. wird die Arbeit zum Strukturprinzip des absoluten Geistes. Wird sie jedoch nicht als abstrakte, sondern als konkrete verstanden,

"taugt sie nicht zum Modell einer Dialektik von Setzung und Voraussetzung, die allein den absoluten Idealismus ermöglicht; darum ist die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte auch nicht mit den Mitteln idealistischer Dialektik zu begreifen. Für die Theorie bedeutet dies keinen bloßen Verzicht auf bestimmte Arbeitsmetaphern, sondern die Abkehr von der bürgerlichen Arbeitsmetaphysik, auf der der Idealismus systematisch beruht. Bei Hegel gründet die behauptete Omnipotenz des erkennenden Geistes, seine Kraft, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben, und als das An- und Fürsichseiende das Fürsichsein ebenso sehr nur als Moment zu setzen wie das Ansichsein, in der vollzogenen Reduktion aller Gegenstände auf die Bestimmung, Produkt abstrakter Arbeit zu sein. Konkrete Arbeit hingegen, in der Dimension der ungeheuren Arbeit der Weltgeschichte als transzendentaler Rahmen für das Begreifen der Geschichte, läßt den absoluten Idealismus nicht mehr zu und erzwingt in der Erkenntnistheorie eine materialistische Rückkehr zu Motiven der Kantischen Philosophie."¹⁸⁾

Deutlicher als bei Feuerbach wird die Reduktion der dialektischen Bestimmungen auf ihre geschichtlich-gesellschaftliche Basis beim frühen Marx. So ist bei Marx der Begriff des Wesens nicht Index für absolute Reflexion im Sinne Hegels, sondern steht ein für ein neues Verfahren, welches man als eine Synthese von empirischer Analyse und Kritik verstehen kann. Marx kritisiert die Nationalökonomie (Smith etc.)¹⁹⁾, da diese von einem Faktum ausgehe, ohne dieses zu erklären, so z. B. von dem Faktum des Privateigentums. "Sie faßt den materiellen Prozeß des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als Gesetze gelten. Sie begreift diese Gesetze nicht, d. h. sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen

des Privateigentums (bzw. in durch diese verursachten Handlungen, Vf.) hervorgehen."²⁰⁾

Die Gesetze menschlichen Handelns, wie sie in der Produktion einerseits und in den Verkehrsverhältnissen andererseits objektiviert sind, ergeben sich nicht aus Deduktionen, können aber auch nicht schlicht als Fakten, als nicht weiter klärbare Voraussetzungen behandelt und akzeptiert werden. Was als Voraussetzung erscheint, als Bedingung menschlichen Handelns, ist diesem nicht transzendent, sondern als Implikat zu verstehen.

So ist das Privateigentum nicht Ausdruck eines metaphysischen Gesetzeszusammenhangs, unter dem die Gesellschaft immer schon steht, der den Handlungen im Sinne einer Voraussetzung transzendent wäre, sondern Implikat einer empirisch analysierbaren Praxis, die in dem Maße als abänderbar erscheint, in dem die sogenannten Voraussetzungen als kontingente, praktische Setzungen begriffen werden. Indiz für eine zu leistende Abänderung ist z. B. der Widerspruch zwischen dem, was objektiv möglich und dem, was historisch wirklich ist.

Dieser Widerspruch ist nicht im Sinne der Hegelschen Vernunftphilosophie Motor der Aufhebung, sondern, als kritisch artikulierter fordert er Handlungen, die wiederum ihren Sinn nicht innerphilosophisch haben, deren Sinn sich vielmehr aus realen gesellschaftlichen Verhältnissen ergibt.

Der Begriff der Entfremdung²¹⁾, den Marx in den PM noch verwendet, hat deshalb einen eigentümlichen Doppelsinn: er beschreibt einen konkreten gegenwärtigen Zustand, aber so, daß dieser Zustand praktisch-politisch als transzendierbar erscheint, und die Momente dieser Transzendierung angegeben werden können. In diesem Zusammenhang kommt der Arbeit eine zentrale erkenntniskritische Bedeutung zu. Doch gehen wir zunächst ins Detail:

Marx analysiert die gesellschaftliche Entfremdung in drei Verhältnissen.²²⁾ Das erste Verhältnis ist das des Arbeiters zu seinem Produkt:

"Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber"²³⁾ ... "Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung."²⁴⁾

Nicht ist die Vergegenständlichung menschlicher Tätigkeit qua Arbeit als solche bereits entfremdet. Die Tätigkeit erscheint als eine fremde, d. h. dem Arbeiter selbst nicht zugehörige Tätigkeit, weil die Vergegenständlichung, das Produkt der Arbeit, vom Arbeiter selbst nicht angeeignet werden kann.²⁵⁾

Bei Hegel begriff sich der Knecht im Gegenstande als Ich; die bearbeitete Natur wurde zum Moment seines Selbstbegreifens²⁶⁾, ohne daß der produzierte Gegenstand in Verhältnissen analysiert wurde, die die Geschichte des erscheinenden Geistes transzendiert hätten: Arbeitsverhältnisse, die eben der sich als frei begreifenden Subjektivität kontradiktorisch gegenüberstehen.

Der Arbeiter begreift sich in der Arbeit nur dann als Subjekt, wenn die Vergegenständlichung für ihn alle Fremdheit verloren hat, wenn er gleichsam in den Produktionen die Verwirklichung seiner selbst als Subjekt anschaut. Diesem entfremdeten Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt entspricht ein zweites: das Verhältnis des Arbeiters zur Produktion selbst.²⁷⁾ So wenig er sich in den Produkten verwirklicht, so auch im Akt der Produktion. Seine eigene Tätigkeit ist nicht seine Tätigkeit; sie gehört einem anderen, dem Besitzer der Produktionsmittel: "Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d. h. als

eine fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit, auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andern, sie ist der Verlust seiner selbst."²⁸⁾

Dieser Verlust seiner selbst spiegelt sich in einem dritten Verhältnis: dem des Menschen zur Gattung.²⁹⁾ Gemäß dem Feuerbachschen Grundsatz, daß der Mensch für den Menschen der erste Gegenstand ist, der primäre Sinn von Gegenständlichkeit also in der Intersubjektivität sich zeigt, sagt Marx: weil die Vergegenständlichung generell als fremde nur sich zeigt, ist auch der eigentliche Gegenstand, der Mensch, nur als fremder. Der Entfremdung des Arbeiters vom Produkt der Arbeit und vom Akt der Produktion entspricht so die Entfremdung des Arbeiters von der Gattung. Wie die Produktionen für den Arbeiter nur die Funktion haben, Subsistenzmittel zu sein, die seine Arbeitskraft erhalten, so ist für ihn auch die Gattung lediglich Lebensmittel, nicht Zweck seines Lebens.

"Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigene tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die Gattung; sie macht ihm das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten, entfremdeten Form."³⁰⁾

Die menschliche, gegenständliche Tätigkeit wird nicht zum Moment der Emanzipation des Selbstbewußtseins - als subjektlose, entfremdete, ist sie lediglich Mittel. "Der Mensch", so formuliert es Marx positiv, "macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit."³¹⁾

Gegenstand des Wollens ist die gegenständliche Tätigkeit jedoch nur dann, wenn es ein selbständiges Subjekt dieser Tätigkeit gibt, welches sich seine Tätigkeit zum Gegenstand machen kann.

Dies ist unter den von Marx analysierten Bedingungen nicht möglich: der Arbeiter hebt die Entäußerung, die er in der Arbeit vollbringt, nicht auf. Die These der idealistischen Philosophie, das Subjekt verhalte sich zu sich selbst als freies³²⁾, wird hier gleichsam an den politischen Möglichkeiten überprüft, wird in einem vorhandenen gesellschaftlichen Kontext interpretiert.

Dadurch verändert sich auch die erkenntnistheoretische Überlegung.³³⁾ Die bei Kant und Fichte mit dem Begriff des Selbstbewußtseins verbundene Frage nach der Konstitution des Gegenstandes erhält hier eine neue Dimension. Es ist der Zusammenhang von Gegenstand und gesellschaftlicher Arbeit, der die erkenntnis-kritische Reflexion durch eine Analyse der realen Gegenständlichkeit, wie sie durch gesellschaftliche Arbeit produziert ist, ergänzt.

In diesem Zusammenhang bekommt der Begriff der Gattung seine kritische Funktion. Tätigkeit, als menschliche, ist nicht monadologisch, sie ist bezogen auf eine Allgemeinheit³⁴⁾, die erstens nicht apriorisch ist und zweitens nicht nur eine Konstruktion mit eigenen Evidenzkriterien: es ist dies die Gattung. An deren Organisationsform, wie sie sich historisch gebildet hat, orientiert sich die Analyse und die Kritik. Was Fichte als absolutes Ich dachte, die Einheit von Erkennen und Handeln, wird von Marx auf der Basis des gattungsgeschichtlichen Prozesses rekonstruiert.

Gegenstand für Bewußtsein wird die menschliche Tätigkeit nur in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang, was für die Rekonstruktion bedeutet, daß sie weitgehend empirisch-historisch verfahren muß. Das Verhältnis des Menschen zur Gattung ist der Maßstab für die Entfremdung und deren Auflösung.

"Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältnis, welches er sich und der Natur zu anderen, von ihm unterschiedenen Menschen gibt ... Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also

nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andere Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen anderen Menschen steht."35)

Die Gesetze und Normen des intersubjektiven Handelns sind ebenso hervorgebracht und kontingent entstanden, wie die Gesetze der Produktion, die von der Nationalökonomie als unabänderlich hingestellt und verstanden werden. Dies hat auch für den Begriff der Erkenntnis Konsequenzen, auf die vor allem Habermas aufmerksam gemacht hat.

Den Begriff der gegenständlichen Tätigkeit^{35a)} interpretierend, kommt er zu der Feststellung, daß die in der Arbeit sich vollziehende Aneignung der Natur einen Zusammenhang von Handeln und Erkennen auf kategorialer Ebene zu denken notwendig macht, d.h.: daß die Geltung z. B. der Naturgesetzlichkeit von der menschlichen Handlungsstruktur her begriffen werden muß.

"Die gegenständliche Tätigkeit wird von Marx einerseits als transzendente Leistung begriffen; ihr korrespondiert der Aufbau einer Welt, in der die Wirklichkeit unter Bedingungen der Objektivität möglicher Gegenstände tritt. Andererseits sieht Marx jene transzendente Leistung in realen Arbeitsvorgängen fundiert. Subjekt der Weltkonstitution ist nicht ein transzendentes Bewußtsein überhaupt, sondern die konkrete Menschengattung, die unter natürlichen Bedingungen ihr Leben reproduziert."36)

Die Arbeit ist ein "Schema des Handelns und der Weltauffassung in einem".³⁷⁾ Im Zusammenhang mit den Marxschen Argumenten bedeutet das, daß sich erkenntniskritische Fragen nur im Rahmen einer Gesellschaftstheorie diskutieren lassen.

So verändert sich denn auch der für die Kantische Erkenntniskritik zentrale Begriff der Synthesis.

"Synthesis im materialistischen Sinne unterscheidet sich von dem in der idealistischen Philosophie durch Kant, Fichte und Hegel entwickelten Begriff zunächst dadurch, daß sie keinen logischen Zusammenhang herstellt. Sie ist nicht die Leistung eines transzendentalen Bewußtseins, nicht das Setzen eines absoluten Ich oder gar die Bewegung eines absoluten Geistes, sondern die gleichermaßen empirische und transzendente Leistung eines sich historisch erzeugenden Gattungssubjektes."38)

Zwar wird für die Synthesis der Begriff des Subjekts beibehalten, gleichsam als Bezugspunkt für die Geltung der synthetischen Aussagen, doch bezeichnet Subjekt hier nicht die Invarianz einer Bewußtseinsstruktur, die durch Selbstreflexion bzw. durch Nachkonstruktion aufgedeckt werden kann.

Das Bewußtsein nämlich ist nicht der absolute Bezugspunkt, sondern das, was Marx das gesellschaftliche Leben nennt. Wird von diesem abgesehen, wie es in der Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit erzwungen ist - (vergl. deutsche Ideologie) - dann erst verselbständigen sich - allerdings wie sich zeigen wird, nur dem Scheine nach - die sogenannten Handlungen des reinen Bewußtseins gegenüber der gesellschaftlichen Praxis.

Systematisch gesehen ist damit folgendes gemeint: Im materialistischen Begriff der Synthesis, der einen Zusammenhang von Mensch und Natur meint, ist die synthetisch erstellte Einheit primär orientiert an den Handlungen, welche diese Einheit praktisch herstellen - und nicht primär reflektiert in jenen Formen, welche eine solche praktische Einheit geltungstheoretisch explizieren: die Formen zu urteilen. Damit ist nicht unbedingt gesagt, daß die Reduktion der synthetischen Einheit auf gesellschaftliches Handeln zum Substitut der geltungstheoretischen Reflexion wird, wohl aber, daß diese eine praktische Basis hat, die in ihrem Geltungsanspruch zum Ausdruck gebracht werden muß. In diesem Sinne formuliert Habermas folgendes:

"Die Objektivität der Erfahrung konstituiert sich innerhalb eines durch anthropologisch tiefsitzende Handlungsstrukturen bestimmten Auffassungsschemas, das für alle sich durch Arbeit sich am Leben haltenden Subjekte gleichermaßen verbindlich ist. Die Objektivität der Erfahrung ist also an der Identität eines natürlichen Substrats, eben der auf Handlung angelegten körperlichen Organisation des Menschen festgemacht, und nicht an einer ursprünglichen Einheit der Apperzeption, welche Kant zufolge Identität des geschichtslosen Bewußtseins überhaupt mit transzendentaler Notwendigkeit verbürgt."³⁹⁾

Die Einheit von Naturalismus und Humanismus, die Marx in den Pariser Manuskripten fordert⁴⁰⁾, kann mit Hilfe solcher Überlegungen auf den Begriff gebracht werden. Sobald der Mensch als Handelnder die Identität mit sich selbst herstellen kann, also de facto Subjekt seiner Tätigkeit sein kann, verändert sich mit der Form der Aneignung der Natur diese selbst. Als Produzierte verliert sie ihre Fremdheit, weil die Produktion selbst an Fremdheit verliert.

Die Identität des natürlichen Substrates, von dem Habermas, Marx interpretierend redet, hat nicht nur einen geltungstheoretischen Sinn, sondern auch einen praktischen. Erst wenn diese Identität als bewußte erscheint, eben wenn der Mensch Subjekt seiner Handlungen ist, ist die Natur zugleich die menschliche Natur. Nun ist es nicht so, als ließe sich vom Menschen als Subjekt der Handlung ohne weiteres konkret reden, denn unter den gesellschaftlich entfremdeten Bedingungen ist eben dies nicht möglich, vielmehr wird unter diesen Bedingungen die anthropologische Forderung zur Gesellschaftskritik.

Die Frage ist dann, wie der Zusammenhang von Erkennen und Handeln auf kategorialer Ebene gedacht werden muß, damit dies möglich wird. Die Gesetze des Handelns müssen als die Gesetze des Erkennens gedacht werden können und zwar so, daß einerseits der Begriff der Entfremdung Ausgangspunkt der Reflexion

bleibt, die Reflexion zugleich aber zur Kritik an den als entfremdet bezeichneten Zuständen wird.

Marx versucht, dies im Kapital dadurch zu erreichen, daß er auf kategorialer Ebene die Hegelsche Wesenslogik adaptiert, deren Geltung aber durch material-historische Analysen einschränkt.⁴¹⁾ Deutlich wird eine solche Einschränkung bereits in der Deutschen Ideologie.

"Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse" (Essen, Trinken etc.) "die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten."⁴²⁾

Das zweite Moment, welches für die menschliche Geschichte signifikant, aber auch konstitutiv ist, ist die Vervielfältigung der Bedürfnisse.

"Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt - und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat."⁴³⁾

Das dritte Verhältnis, welches für die menschliche Geschichte konstitutiv ist, ist das intersubjektive Verhältnis, die Familie.⁴⁴⁾ Diese drei Momente sind nicht isolierbar, sondern zusammen machen sie die Voraussetzungen, aber auch den Verlauf der Geschichte aus. Daraus geht hervor, so Marx, daß

"eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selber eine Produktivkraft, daß die Menge der den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die Geschichte der Menschheit stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muß."⁴⁵⁾

Diese Bemerkungen richten sich nicht nur gegen eine bestimmte Form der Geschichtsschreibung, bzw. gegen ein bestimmtes Konzept der Geschichtsphilosophie, sondern auch gegen erkenntniskritische Überlegungen - in diesem Falle gegen die Feuerbachschen⁴⁶⁾ - welche die geschichtliche-reale Dimension menschlicher Praxis abstrakt verlassen. Es ist klar, daß in diesem Zusammenhang keine spekulative Dialektik - auch nicht als Methode der Darstellung - in Frage kommt. Die Bedingungen, denen gemäß Geschichte sich realisiert, bezeichnen eine prinzipielle Kontingenz menschlich-gesellschaftlichen Handelns, die sich der spekulativen Auflösung widersetzt, ja widersetzen muß, wenn Reflexion nicht zur Ideologie werden soll.

Aus diesem Grunde kann Marx Kategorien der Hegelschen Wesenslogik aufnehmen, ohne sein Konzept von Entfremdung und Kritik fallenzulassen, d.h. jede Form der Vergegenständlichung, jede Form der Arbeit also, als Zeichen der Entfremdung verstehen zu müssen. Dies ergibt sich nämlich nur dann, wenn die Natur selbst als Subjekt verstanden wird.

Wenn zu Anfang des Kapitals dieser geschichtsphilosophische Aspekt der Entwicklung des gesellschaftlichen Gegenstandes auch nicht explizit thematisiert wird, so ist er doch für die ganze Überlegung konstitutiv, wenn nicht die im Detail beschriebene gesellschaftliche Entwicklung objektivistisch mißverstanden werden soll:

"Auch die ökonomischen Kategorien ... tragen diese geschichtliche Spur. Im Dasein des Produkts als Ware sind bestimmte historische Bedingungen eingehüllt."⁴⁷⁾

In unserem Zusammenhang geht es nicht um eine Überprüfung der im Kapital entwickelten Ökonomie. Soll Arbeit eine Erkenntnis-kategorie sein und soll das Marxsche Konzept der Philosophiekritik richtig sein, dann muß gezeigt werden können, wie sich eine Einheit von Erkennen und gesellschaftlichem Handeln für die Bestim-

mung des Gegenstandes der Erkenntnis auswirkt und, wie demgemäß Erkenntnis selbst auf kategorialer Ebene konzipiert werden muß.

Bezüglich des Feuerbachschen Natur- und Sinnlichkeitsbegriffes gibt Marx in der deutschen Ideologie folgende Kritik, die für uns der Ausgangspunkt der Kapitalinterpretation sein soll:

"Feuerbach spricht namentlich von der Anschauung der Naturwissenschaft, er erwähnt Geheimnisse, die nur dem Auge des Physikers und Chemikers offenbar werden, wo aber wäre ohne Industrie und Handel die Naturwissenschaft? Selbst diese "reine" Naturwissenschaft erhält ja ihren Zweck sowohl wie ihr Material erst durch Handel und Industrie, durch sinnliche Tätigkeit der Menschen. So sehr ist diese Tätigkeit, dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert, daß, wenn sie auch nur für ein Jahr unterbrochen würde, Feuerbach eine ungeheure Veränderung nicht nur in der natürlichen Welt, vorfinden, sondern auch die ganze Menschenwelt und sein eigenes Anschauungsvermögen, ja seine eigene Existenz sehr bald vermissen würde.

Allerdings bleibt dabei die Priorität der äußeren Natur bestehen, und allerdings hat dies alles keine Anwendung auf die ursprünglichen, durch generatio aequivoca erzeugten Menschen; aber diese Unterscheidung hat nur insofern Sinn, als man den Menschen als von der Natur unterschieden betrachtet. Übrigens ist diese der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur ja nicht die Natur, in der Feuerbach lebt, nicht die Natur die heutzutage ... nirgends mehr existiert, also auch für Feuerbach nicht existiert."⁴⁸⁾

Ganz in diesem Sinne schreibt Horkheimer in seinem Aufsatz über traditionelle und kritische Theorie:

"Die Menschen sind nicht nur in ihrer Kleidung und im Auftreten, in ihrer Gestalt und Gefühlsweise ein Resultat der Geschichte, sondern auch die Art, wie sie sehen und hören, ist von dem gesellschaftlichen Lebensprozeß, wie er in den Jahrtausenden sich entwickelt hat, nicht abzulösen. Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstandes und den

geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs, beide sind nicht nur natürlich, sondern durch menschliche Aktivität geformt."⁴⁹⁾

Das bedeutet nicht, daß auch das, was Marx die der Geschichte vorhergehende Natur nennt, vermittelt ist durch gesellschaftliche Praxis, bzw. durch Geschichte. Diese, der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur, hat, wie Habermas bemerkt hat, die wichtige Funktion, geschichtliche Vermittlung selbst als kontingente festzuhalten und nicht der Dialektik des Begriffs, im Sinne Hegels, verfallen zu lassen.⁵⁰⁾

Die Bestimmungen des Gegenstandes der Erkenntnis sind wie die Bestimmungen der Erkenntnis selbst nicht unmittelbar, apriorisch, sondern werden verstehbar aus der jeweiligen historischen Situation, aus dem jeweiligen Stand der Entwicklung der Produktivkräfte. Sowohl die Natur als äußere als auch die Natur des Menschen verändert sich in diesem Prozeß.

"Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur."⁵¹⁾

Dazu heißt es bei Alfred Schmidt:

"Sosehr alle Natur gesellschaftlich vermittelt ist, so sehr ist freilich umgekehrt die Gesellschaft als Bestandteil der Gesamtwirklichkeit naturhaft vermittelt. Diese Seite des Zusammenhangs kennzeichnete die geheime Naturspekulation in Marx. Die verschiedenen, sich historisch ablösen ökonomischen Gesellschaftsformationen sind ebenso viele Weisen der Selbstvermittlung der Natur."⁵²⁾

Auf diesen Punkt ist auch Habermas in Erkenntnis und Interesse kritisch eingegangen.⁵³⁾ Er geht dabei auf die von Bloch, Benjamin, Adorno und Marcuse vertretene These von einer Resurrektion der Natur ein, was oben von Schmidt als Selbstvermittlung der Natur bezeichnet wurde. Indem Habermas erkenntniskritisch am Begriff der Synthesis und damit auch an einer Konzeption von Subjektivität festhält, die im Kantischen Sinne erkenntniskritisch relevant bleibt, entfällt die von Marx, wenn auch nur angedeutete, Naturspekulation.

Die von Marx als eine der Geschichte vorausgehende Natur hat nicht den Status eines ontologisch Ursprünglichen, aus dem sich nach dem Muster des neuplatonischen Hypostasenschemas alle anderen Stufen ableiten ließen. Sie hat, und darauf weist Habermas hin, eine ähnliche Funktion wie das Kantische Ding an sich.

So zeigen sich denn in der Arbeit selbst die Grenzen einer dialektischen Vermittlung, Grenzen, die auf kategorialer Ebene durch Begriffe wie Endlichkeit, Kontingenz etc. reflektiert werden können.

Ist der Gegenstand der Erkenntnis der durch Arbeit produzierte Gegenstand, dann impliziert er die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sich die Produktion selber vollzieht. Am Gegenstande drücken sich diese nicht als unmittelbar sinnliche Qualitäten aus, so, wie sie von der Erkenntnistheorie beschrieben werden. Daß ein Gegenstand die Farbe rot hat, so und so schwer ist, ausgedehnt ist etc. - dies wurde von der Erkenntnistheorie immer als Beispiel angegeben, wenn gefragt wurde, was die Beschaffenheit eines Gegenstandes sei. Diese Prädikate werden nun durch andere nicht ersetzt, aber ergänzt.

Daß ein Gegenstand einen Tauschwert hat, daß er überhaupt Wert hat, daß zu seiner Produktion ein bestimmtes Quantum an Arbeits-

zeit notwendig ist etc., dies ist ihm als Gegebenen nicht anzusehen, gleichwohl aber gehört es zu seiner Objektivität, zu seiner gesellschaftlichen Objektivität. Unter anderem ist deshalb in diesem Zusammenhang zu fragen: wie konstituiert sich diese Objektivität?

Das Kapital, wie schon angedeutet, thematisiert den gesellschaftlichen Gegenstand nicht im Hinblick auf die Prädikate, die ihm als Gegenstand der Anschauung unmittelbar zuzukommen scheinen. Marx geht davon aus, daß der Gegenstand als gesellschaftlicher Gegenstand - wobei "gesellschaftlich" auf die kapitalistische Gesellschaft abzielt - Ware ist. Der Gegenstand als Ware ist nicht der im Kantischen Sinne gegebene Gegenstand, sondern der durch Arbeit erzeugte Gegenstand, ist der Gegenstand, der nach einem Äquivalent getauscht wird.

"Die Ware ist zunächst ein äußerer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt. Die Natur dieser Bedürfnisse, ob sie z. B. dem Magen oder der Phantasie entspringen, ändert nichts an der Sache. Es handelt sich hier auch nicht darum, wie die Sache das menschliche Bedürfnis befriedigt, ob unmittelbar als Lebensmittel, d. h. als Gegenstand des Genusses oder auf einem Umweg, als Produktionsmittel."⁵⁴⁾

Die Ware als Gegenstand, der Bedürfnisse auf irgendeine Weise befriedigt, ist Gebrauchswert.⁵⁵⁾ Als solche realisiert sie sich "im Gebrauch oder der Konsumtion". "Gebrauchswerte bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei. In der von uns zu betrachtenden Gesellschaftsform bilden sie zugleich die stofflichen Träger des Tauschwerts."⁵⁶⁾ Der Tauschwert erscheint als die quantitative Proportion, in der gesellschaftliche Gegenstände zueinander in ein Verhältnis treten. Entscheidend geht es im Kapital um die Analyse dieses Verhältnisses.

Daß die Gegenstände, die produzierten Gegenstände, Objekte des Tausches werden, setzt in verschiedener Weise Abstraktion voraus.⁵⁷⁾ Abgesehen wird erstens von den spezifischen Eigenschaften, welche die produzierten Gegenstände haben. Abgesehen wird aber auch von der spezifischen Eigenart der Produktion. Diese Abstraktion ist durch den Tausch gefordert:⁵⁸⁾ zwei Gegenstände, die sinnlich voneinander unterschieden sind, müssen in Bezug auf ein Drittes identisch sein.⁵⁹⁾ Diese Identität ist in einer Tauschgesellschaft nicht spezifisch für zwei Objekte, sondern alle Objekte, die produziert werden, müssen in Bezug auf ein Drittes äquivalent sein. Dieses dritte nun

"kann nicht eine geometrische, physikalische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waren sein. Ihre körperlichen Eigenschaften kommen überhaupt nur in Betracht, soweit selbe sie nutzbar machen, also zu Gebrauchswerten. Andererseits ist es aber gerade die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten, was das Austauschverhältnis der Waren augenscheinlich charakterisiert."⁶⁰⁾

Als Tauschwerte haben die Waren nicht verschiedene Qualität sondern verschiedene Quantität. "Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedener Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert."⁶¹⁾ Im Tauschwert sind alle sinnlichen Beschaffenheiten des Gegenstandes ausgelöscht. "Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allzusamt reduziert auf ... abstrakt menschliche Arbeit."⁶²⁾ Wie von der sinnlichen Konkretion des Gegenstandes im Tausch abgesehen werden muß, so auch von der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit, der Arbeit. Im Gegenstand als Tauschobjekt ist die Genesis des Gegenstandes, die produktive Tätigkeit, nur noch abstrakt vorhanden: wie sich gemäß des Äquivalentes die Konkretion des Produktes aufhebt, so auch dessen Konstitutionszusammenhang.

Der Konstitutionszusammenhang erscheint nicht als die einzelne Tätigkeit, sondern als die abstrakte Identität der gesamtgesellschaftlichen Arbeit:

"Die gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft, die sich in den Werten der Warenwelt darstellt, gilt hier als eine und dieselbe menschliche Arbeitskraft, obgleich sie aus zahllosen individuellen Arbeitskräften besteht. Jede dieser individuellen Arbeitskräfte ist dieselbe menschliche Arbeitskraft wie jede andere, soweit sie den Charakter einer gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitskraft besitzt und als solche gesellschaftliche Durchschnittsarbeitskraft wirkt, also in der Produktion einer Ware auch nur die im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit braucht."⁶³⁾

Diese Identität hinsichtlich der individuellen Arbeit ist nicht als absolute zu verstehen; sie verändert sich in dem Maße, wie sich die Mittel der Produktion verändern, ist also historisch relativ. Dies bedeutet natürlich, daß auch die an der Arbeitszeit orientierte Wert- und Äquivalentform historisch relativ ist. Was sich für die Wert- und Äquivalentform verbindlich festlegen läßt, das ist gleichsam der ewige Mechanismus des Tausches; so z. B. daß in der einfachen oder zufälligen Wertform der Wert einer Ware relativ zu einer anderen Ware ausgedrückt werden kann:

"Die erste Ware spielt eine aktive, die zweite eine passive Rolle. Der Wert der ersten Ware ist als relativer Wert dargestellt oder sie befindet sich in relativer Wertform. Die zweite Ware funktioniert als Äquivalent oder befindet sich in der Äquivalentform."⁶⁴⁾

Der Wert einer Ware wird durch den Wert einer anderen Ware ausgedrückt. Je allgemeiner nun das Äquivalent ist, desto abstrakter ist es, desto mehr Werte aber können durch es ausgedrückt werden. Das Geld ist in diesem Sinne das umfassendste Äquivalent.⁶⁵⁾

Die Äquivalentform verändert den Gegenstand folgendermaßen:

Der Gegenstand als Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts, was für die Arbeit, als Konstitution des Gegenstandes besagt: die konkrete Arbeit wird zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit.⁶⁶⁾

Für denjenigen, der die Ware tauscht, ist diese kein Gebrauchswert, wohl aber für den, der Partner des Tausches ist. In diesem Tauschverhältnis ist die Ware Wert und Gebrauchswert. Gebrauchswert ist der produzierte Gegenstand, sofern er ein Bedürfnis befriedigt. Wert ist er jedoch gerade nicht, sofern er ein Bedürfnis befriedigt, sondern unter ein Allgemeines, das Äquivalent, subsumiert werden kann.

Das Äquivalent befriedigt kein Bedürfnis. Der Gegenstand also, der ein Bedürfnis befriedigen soll, erscheint primär nicht unter diesem Aspekt, sondern als Ware erscheint er unter dem Wertgesichtspunkt. Ebenso verhält es sich mit der Arbeit: sie erscheint, obschon konkret, als abstrakte, denn in der Form ihrer Vergegenständlichung als Ware erscheint sie nur als abstrakt gesellschaftliche, nicht-individuelle Arbeit.⁶⁷⁾

Marx folgert aus dieser Analyse des Gegenstandes als Ware, daß sich der Gegenstand, sobald er als Ware auftritt, in ein "sinnlich-übersinnliches Ding"⁶⁸⁾ verwandelt. Dieser, wie Marx sagt, "Mystische Charakter der Ware entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswert. Er entspringt ebensowenig aus dem Inhalt der Wertbestimmungen."⁶⁹⁾

"Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existieren des gesellschaftlichen Verhältnis von Gegenständen. Durch die Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich-übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge."⁷⁰⁾

Durch den gegenständlichen Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse erscheinen die Beziehungen zwischen den Menschen selbst als Beziehungen zwischen Sachen.⁷¹⁾ Genauer ausgedrückt: die Beziehungen der einzelnen Arbeiten aufeinander erscheinen als sachliche Verhältnisse.⁷²⁾ Denn "Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten sind."⁷³⁾ Zur Ware wird der Gebrauchsgegenstand also auf Grund der Privatarbeit einerseits, auf Grund der Arbeitsteilung, und durch den Tausch andererseits. Im Tausch wird der Gegenstand zu einem gesellschaftlichen, so daß das Übersinnliche am Gegenstand die Objektivation seines gesellschaftlichen Charakters ist, der in der Arbeit, in der Produktion unmittelbar nicht sichtbar wird: Es sind private Produzenten, welche Waren als Gebrauchswerte produzieren.

Daß diese Produktion allerdings bereits der Entfremdung untersteht, wie es in den Pariser Manuskripten hieß, wird im Kapital dadurch deutlich gemacht, daß der Wertcharakter der produzierten Gegenstände bereits bei der Produktion in Betracht kommt.⁷⁴⁾ Produziert wird nicht für ein vorhandenes Bedürfnis - dies wird vielmehr zum Heterogenen: falls es nicht vorhanden ist, wird es geschaffen. In der Produktion verschwindet deren Anlaß, nämlich Bedürfnisse zu befriedigen, wenngleich dieser Aspekt der Produktion nicht total negiert werden kann, er muß der Möglichkeit nach berücksichtigt werden.

Der Gegenstand als Ware, als sinnlich-übersinnliches Ding, untersteht einer eigentümlichen Verkehrung, die sich logisch rekonstruieren läßt; einerseits durch die bei Kant entwickelte, an Hand der Begriffe Subsumtion und Subordination durchgeführte Idee der Transzendentallogik⁷⁵⁾, andererseits durch die Verstandesdialektik, wie sie Hegel in der Phänomenologie vorführte. In dieser Möglichkeit der Rekonstruktion liegt, wie mir scheint, der entscheidende, methodisch relevante Aspekt der Marxschen Waren-

analyse, welche die objektiven Gedankenformen⁷⁶⁾ realer menschlicher Handlungen freilegt.

Nicht ist damit ein planer Ökonomismus gemeint - wie denn auch die These, alles sei durch die Entwicklung der Produktivkräfte vermittelt, oft mißverstanden wird - denn das liefe darauf hinaus, den Hegelschen Vermittlungsbegriff in seiner absoluten Form, nur unter veränderten materialen Bedingungen beizubehalten. Mit dem berühmten Diktum, man müsse Hegel vom Kopf auf die Füße stellen, ist jedoch, wie sich zeigen wird, mehr gemeint als das.

Was Marx in der Warenanalyse klarzumachen versucht, ist ein Zusammenhang von Erkennen und Handeln, von Gegenstand und Gesellschaft, der analytisch-deskriptiv und kritisch in eins ist. Die Gesetze des Handelns werden empirisch beschrieben und kritisch dargestellt. Diese kritische Darstellung verselbständigt die Symbole der Reflexion nicht zu einer absoluten Welt des Geistes, sondern bezieht sie auf ihren kontingenten gesellschaftlichen Zusammenhang. Was entwickelt werden soll, ist eine kritische Logik des gesellschaftlichen Handelns.

Bezugs- und Ausgangspunkt für die Darstellung einer solchen Logik sind die Handlungsformen, die historisch objektiv geworden sind, als die in der bürgerlichen Gesellschaft realen. Diese sind sowohl in der Ökonomie als auch in der Philosophie beschrieben worden. Daß beide Bereiche denselben Sachverhalt, nämlich den des Tausches, beschrieben haben, kann klar werden, wenn es möglich ist, das, was als Gesetz des Denkens verstanden wurde, als Gesetz des Handelns zu verstehen.

Damit soll keine Konvergenz von Ökonomie und Philosophie vorab unterstellt werden. Daß beide überhaupt als Gegensätze erscheinen, liegt nicht an verschiedenen Stufen des Geistes, sondern an

jenem arbeitsteiligen Prinzip, von dem die bürgerliche Gesellschaft insgesamt gezeichnet ist. Doch dient dieses Prinzip nicht als a priori gewisser Grundsatz - es muß sich in der Argumentation selbst bestätigen.⁷⁷⁾

In dem Kapitel über Kant wurde gezeigt, daß die Logik im traditionellen Sinne zwei Bestimmungen für jede Theorie des Begriffes als zentral ansieht: Subsumtion und Subordination. Dabei stellte sich heraus, daß die Subsumtion, das Fallen eines Gegenstandes unter einen Begriff, noch die Voraussetzung für die Subordination ist. Das Fallen eines Gegenstandes, oder besser: das mögliche Fallen eines Gegenstandes unter einen Begriff ist die Voraussetzung für das Fallen eines Begriffes unter einen anderen Begriff, denn Letzteres ist bestimmt durch das umgekehrte Verhältnis von Inhalt und Umfang eines Begriffes. Der dem Inhalte nach ärmere Begriff ist dem Umfange nach weiter - und umgekehrt. In diesem Gesetz des Begriffes kommt die Konkretion des Gegenstandes, seine Sinnlichkeit, nur der Möglichkeit nach vor.

Entscheidend ist also für das Gesetz nicht, daß es wirklich einen solchen Gegenstand gibt - die Existenz ist lediglich Moment. Versteht man die Subordination als eine Operation des Denkens, dann gilt für diese, daß sie als eine des Denkens (als übersinnliche) nur der Möglichkeit nach sinnlich sein muß. Je größer der Umfang eines Begriffes ist, je kleiner ist die Konkretion des durch den Umfang Erfassten. Das, was zum Umfang gezählt werden kann, muß, um festgestellt werden zu können, in abstrakter Form vorgelegt werden, denn nicht sind die einzelnen Gegenstände in ihrer spezifischen Eigenart gemeint, sondern in ihrer abstrakten Gleichheit.

Die Gegenstände, die unter den Begriff Lebewesen fallen, werden nur insofern als Gegenstände thematisiert, als sie der Abstraktion, wie sie im Begriff Lebewesen sich ausdrückt, entsprechen.

Unter den Begriff, so läßt sich sagen, fallen die Gegenstände als abstrakte. Die Operation der Subordination kann demgemäß als die der Abstraktion identifiziert werden. Damit ist alle Konkretheit, sofern sie im Begriffe zum Ausdruck kommen soll, nur abstrakte Konkretheit, eben weil die Handlung, welche diese Gegenstände subsumiert, eine abstrakte ist - terminologisch drückt sich das so aus, daß wir das Denken vom konkreten Handeln unterscheiden. Was wir dem Denken nicht zutrauen (konkret zu sein), trauen wir der Handlung zu: eben dies versucht Marx als Schein zu erweisen.

Die gesellschaftlichen Handlungen sind die Abstraktion, welche in der Logik als Abstraktion vorgeführt wird, für sich bezeichnet wird. Im Tausch, als der gesellschaftlich paradigmatischen Handlung, ist von der Konkretion des Gegenstandes, von seinem Gebrauchswert also, abgesehen. Daß der Gegenstand, wie Marx sagt, ein nützliches Ding⁷⁸⁾ ist, das ist im Tausche sekundär, wenngleich dieser Aspekt im Tausch nicht verloren gehen darf, denn der Gegenstand, der vom Tauschpartner erworben wird, muß zumindest für ihn ein nützlich Ding sein.

Analysiert man den Tausch selbst, so verschwindet auch dieser Aspekt. Das Äquivalent des Tausches erscheint an Dingen, Waren, Gebrauchswerten und macht sie zu Werten, nicht zu Gebrauchswerten. Von der Konkretion des Dinges ist hinsichtlich des Äquivalentes gerade abgesehen - denn in Bezug auf das Äquivalent werden ganz verschiedene Dinge als identisch gesetzt: so z. B. Gold und Leinwand. Jeder Empirist würde bestreiten, daß diese beiden Dinge dasselbe sind; im Tausch werden sie identisch gesetzt.

Das bedeutet natürlich, daß von ihren konkreten Eigenschaften abgesehen werden muß. Im Falle der Subordination war ja auch dieser Mensch nicht unmittelbar identisch mit der Ameise; dies waren

sie nur unter dem Aspekt des Begriffes Lebewesen, welcher selbst die Operation voraussetzte, welche Subordination genannt wurde. Ebenso hier: unmittelbar sind die Dinge nicht identisch, sondern nur vermittels der Operation, welche Tausch heißt, die implizit auch Abstraktion genannt werden kann. Je größer, umfassender das Äquivalent ist, um so mehr Gegenstände können als identische gesetzt werden.

Das am universalsten entwickelte Äquivalent ist das Geld.⁷⁹⁾ Alle Dinge sind de facto in einem Geldwert ausdrückbar: hinsichtlich des Geldes sind alle Dinge identisch, das Geld ist der Schein der Vermittlung aller Objekte, es symbolisiert die Konkretion nur noch.

Wie in der Theorie des Begriffes die Wahrheit der Gegenstände ihre Allgemeinheit ist, bzw. die Wahrheit in der Form der Gegenständlichkeit gedacht ist, so im Falle des Gegenstandes als Tauschobjekt sein gesellschaftlicher Charakter. Dieser ist es, der als natürliche Eigenschaft des Gegenstandes selbst angesehen wird, so wie die Farbe, die Ausdehnung. Die übersinnlichen Bestimmungen wie Wert etc., erscheinen als Natur - und eben dies sind sie nicht.

Der Tausch ist es, der diese Verkehrung bewirkt. Das Übersinnliche wird zur natürlichen Eigenschaft, das Sinnliche, als Gebrauchswert, zum übersinnlichen Moment. Diese Verkehrung beschrieb Hegel als die des Verstandes.⁸⁰⁾

Der Verstand ist die verkehrte Welt, und als solche die des Warentauschens. Die sich äußernde Kraft erschien als eine Vielheit von Kräften, als sinnliche Mannigfaltigkeit. Als solche Erscheinung war sie Erscheinung der Kraft. Die Kraft war aber nur als sich äußernde Kraft und zugleich doch unterschieden von den Kräften, denn die Kraft zeigte sich als Gesetz der Kräfte, als

Verstand. Das Übersinnliche erschien als das Gesetz, als die Wahrheit des Sinnlichen; um aber als solche erscheinen zu können, mußte die Kraft sich geäußert haben.

Diese verkehrte Welt, in der die Gegensätze von Sinnlich-Übersinnlich zusammengehen, in der das Sinnliche wie auch das Übersinnliche gleichermaßen Voraussetzung und Resultat, unmittelbar und vermittelt ist, diese beschreibt Marx als Tauschgesellschaft, ohne allerdings die Gesellschaft zum Reflexionssymbol werden zu lassen. Das am Tausch entwickelte Gesetz ist in den gesellschaftlichen Handlungen real präsent, wenn auch nicht als Philosophie.

Die als Denken von Kant und Hegel beschriebene Abstraktion identifizierte Marx als die des gesellschaftlichen Handelns selbst. Es ist also nicht nur eine Analogie, die zwischen beiden Bereichen aufgestellt wird und überraschenderweise zu merkwürdigen Parallelerscheinungen führt. Zwar hat der Logiker seinem Selbstverständnis nach keine ökonomische Theorie gegeben oder einen ihm vor Augen liegenden gesellschaftlichen Sachverhalt beschrieben. Er meinte, der absoluten Wahrheit zu dienen und allein deren Gesetze zu formulieren. Er vollzog dabei die Abstraktion bereits im Begriff der Operation. Kant und Hegel, auch Fichte, sprechen von Handlungen des Verstandes und konstruieren ein Subjekt solcher Handlungen. Wie dieses Subjekt, so sind auch die ihm zugeschriebenen Handlungen unsichtbar: eben Denken.

Gegeben werden sollte eine Theorie der sichtbaren Handlungen, nämlich der Operationen, die in den Naturwissenschaften de facto ausgeführt werden. Der Zusammenhang von unsichtbar und sichtbar wurde also zumindest antizipiert. Die gleiche Antizipation zeigt sich im Verhältnis von Gebrauchswert und Tauschwert. Man kann nicht sagen, daß der Logiker anders denkt als das tauschende Subjekt, obschon der Logiker real kein tauschendes Subjekt zu sein braucht.

Was der Logiker in der Subordination dachte, ist dasselbe, was das tauschende Subjekt als handelndes praktiziert: beide leisten dieselbe Abstraktion, die Abstraktion von der sinnlich-konkreten Gegenständlichkeit.

An dieser Stelle gewinnt die durch Marx vollzogene Relativierung des philosophischen Denkens einen systematischen Stellenwert. Daß Handlungsformen sich ändern, wird jeder, der historische Kenntnisse hat, zugeben. Was identisch bleibt, das ist ein bestimmter Mechanismus, z. B. der, den Marx im sogenannten Stoffwechsel der Natur denkt. Doch sind auch hier die Formen entscheidend, in denen sich dieser Stoffwechsel realisiert, und diese wiederum sind historisch variabel.

Was als Identität in allem Wandel formuliert werden kann, ist seinerseits Resultat von Abstraktion. Ist dies durchschaut, dann erscheint auch der Vorschlag, mit den Formen des Handelns die des Denkens zu verändern, nicht als Utopie. In den Pariser Manuskripten heißt es:

"Mein allgemeines Bewußtsein ist nur die theoretische Gestalt dessen, wovon das reelle Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen, die lebendige Gestalt ist ... Es ist vor allem zu vermeiden, die Gesellschaft wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen."81)

Soll das Individuum im positiven Sinne gesellschaftliches Wesen, d. h. selbständiges Subjekt in seinen gesellschaftlichen Handlungen sein, dann muß dies auch in dem sich zeigen, was Kant die Vermögen des Subjektes nannte: in den Sinnen und im Denken. Diese Disjunktion soll in dem, was Marx das totale Individuum nennt, zu Einheit vermittelt sein. Programmatisch fordert er: "Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der Sache um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein gegenständliches-menschliches Verhalten zu

sich selbst und zum Menschen und umgekehrt."82)

Durchbrochen werden soll die Abstraktion des Handelns, die dem Menschen gegenüber als Entfremdung seiner selbst, als Zwang sich reproduziert. Diese Abstraktion, die verkehrte Welt, ist nicht die subjektive Leistung des einzelnen Individuums - wenngleich sie auch von diesem vollbracht werden muß - sie ist objektives Moment der gesellschaftlichen Handlungen, sie ist das die Individuen Verbindende - in der Produktion und im Tausch. Als solche wird sie von den Wissenschaften thematisiert, weshalb diese als ideologisch bezeichnet werden. Ideologie ist in diesem Sinne mehr als eine subjektive Verfehlung, als Irrtum, sie ist, wie Marx sagt, Objektivation an sich bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse.

Als solche wird sie in der Kritik, in der kritischen Analyse der Gesellschaft durchschaut - verändert wird sie allein dadurch, daß die Formen des Handelns, deren Ausdruck sie ist, verändert werden. Eine solche Abänderung der Formen des Handelns ist kein naturwüchsiger Prozeß, sowenig wie in der bürgerlichen Gesellschaft der Wertcharakter der Gegenstände deren natürliche Eigenschaft ist. Verändert werden die Formen des Handelns durch neue Handlungen, z. B. durch solche, welche, von der kritischen Einsicht in den Gesellschaftszusammenhang ausgehend, die Basis der Entfremdung, wie das Privateigentum, aufheben.

Systematisch gesehen, vertritt Marx einen Primat der Handlung. Sie bildet den Bezugspunkt für die historische, gesellschaftlich-anthropologische Rekonstruktion der Geschichte der Menschen und für die programmatischen Forderungen, die sich aus dieser Rekonstruktion möglicherweise ergeben. Das Interesse an solchen Rekonstruktionen muß daher seinerseits als ein praktisches, handlungsorientiertes verstanden werden. Auf kategorialer Ebene bedeutet das, daß die Arbeit - als gesellschaftliche - Bezugspunkt

für die Funktionen aller anderen Kategorien, wie Familie, Staat, Recht etc. ist.

So läßt sich im Sinne dieser Theorie eine Rechtsnorm nicht dadurch begründen und rechtfertigen, daß sie als vermeintliche Konstante der Natur ausgegeben wird. Die Natur, die ein Recht begründen soll, ist allemal Produkt von Handlungen sowie deren Objektivationen in bestimmten Verkehrsverhältnissen. Die Geltung des Rechtes ist objektiv gebunden an die realen Formen des gesellschaftlichen Handelns, wenngleich die subjektive Begründung dies nicht zu durchschauen vermag. Diese Einsicht ist allerdings nur als der Ausgangspunkt für eine Diskussion anzusehen, in der das Ausmaß dessen, was abgeändert werden muß, festgestellt und entschieden werden muß.

Zwar läßt Marx nicht wie Hegel die Rekonstruktion der Handlungen zur Eule der Minerva werden⁸³⁾, doch folgen aus seiner Theorie auch nicht unmittelbare Vorschläge für das, was zu tun ist. Letzteres kann allerdings dann sinnvoll diskutiert werden, wenn die Formen des Handelns in ihrer tatsächlichen Funktion durchschaut, und deren realer Zwangscharakter bewußt geworden ist.

Allein das von diesem Zwang befreite Subjekt, die von diesem Zwang befreite Gesellschaft, ist in der Lage, darüber zu befinden, welche Normen des Handelns Geltung haben sollen, ohne dabei Geltung als handlungstranszendent mißzuverstehen. In einer solchen Diskussion wäre dann auch der sogenannte ökonomische Determinismus überwunden, denn dieser gilt nur solange - wie A. Schmidt sagt - wie die Menschen ihn sich gefallen lassen.⁸⁴⁾

Die Arbeit als Erkenntniskategorie zu verstehen, bedeutet also nicht, die darin implizierte Naturnotwendigkeit ins Unendliche zu prolongieren, sondern den gesellschaftlichen Charakter der Gegenstände des Erkennens zu verstehen, ihn positiv zu fordern - in

seiner nichtentfremdeten Form - und die arbeitsteilig erstellte Disjunktion von Denken und Handeln aufzuheben.

Eben dieses Problem ist im Anschluß an Marx von Habermas entwickelt worden. Auf seine diesbezügliche Theorie soll daher im folgenden eingegangen werden.

ERKENNTNISTHEORIE ALS GESELLSCHAFTSTHEORIE

Man wird Rüdiger Bubner recht geben müssen, daß die kritische Theorie keine Theorie der Kritik ist, daß vielmehr das kritische Verfahren als solches nur erschlossen werden kann.¹⁾ Nun ist es keineswegs Zufall, daß eine solche Theorie der Kritik bislang ausblieb. Adornos Weigerung, eine vom Material unabhängige Methode anzugeben, entspricht dem dialektisch-hermeneutischen Grundkonzept, wie es vor allem von Habermas ausgearbeitet wurde. Die Hermeneutik fordert auf kategorialer und materialer Ebene ein historisches Bezugssystem, und dies unterscheidet sie von allen dezisionistischen Wissenschaftstheorien.

Das historische Bezugssystem der kritischen Theorie führt vor allem auf Hegel und Marx, Freud und den klassischen Positivismus. Bei differenzierter Betrachtungsweise läßt sich feststellen, daß der Rekurs auf diese Autoren keine plane Restitution oder Negation deren Theoreme ins Auge faßt, sondern eine Idee von Kritik aus ihnen herausliest, zum Teil aber auch gegen sie wendet, die der systematischen Konzeption kaum fähig scheint.

Adorno sagt es offen heraus: Jedes philosophische System werde zum Wahnsystem, in seinem Aufsatz: Wozu noch Philosophie.²⁾

Alles Voraussetzungslose, Unbedingte, Unmittelbare, sei Schein. Das systematische Ganze, welches auf Unmittelbares abzielt, sei das Unwahre.³⁾ Für die Reflexion philosophischer Theoreme, z. B. der des deutschen Idealismus, hat dies Konsequenzen. Wenn jede Theorie von historischen Voraussetzungen lebt und durch diese konstituiert ist, und dieser Sachverhalt für Theorie als Theorie konstitutiv ist, dann kann keine Theorie auf ein Voraussetzungsloses, Absolutes rekurrieren.

So zum Beispiel nimmt Adorno explizit auf den zweiten Teil der Hegelschen Logik bezug, - auf die Wesenslogik also - ohne die

spekulative Dialektik Hegels, welche in Begriffen wie "absolutes Wissen" oder "absolute Idee" kulminiert, mitzuvollziehen.⁴⁾

Ebenso auch Habermas: In "Erkenntnis und Interesse" schließt sich Habermas dem Hegelschen Konzept einer Erfahrung der Reflexion an, ohne dessen identitätsphilosophische Prämisse, die Einheit von Subjekt und Objekt, zu akzeptieren. Dementsprechend übernimmt er auch die Hegelsche Kantkritik nur zum Teil. Einig ist er sich mit Hegel, was den instrumentellen Charakter der Kantischen Erkenntnistheorie angeht. Eine Theorie der Erkenntnis, welche diese als Organon ausgibt und Zweifel an der Tauglichkeit des Instrumentes anmeldet, bezieht einen Standpunkt der Reflexion, der scheinbar außerhalb des de facto realisierten Erkenntnisprozesses in Wissenschaft und Gesellschaft liegt.⁵⁾ Von ihm aus sollen invariante, a priorische Regeln und Gesetze sich feststellen lassen, die noch als Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft in concreto fungieren.

Dieser Ort außerhalb ist, so Hegel, so aber auch Habermas, fiktiv. Die transzendente Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erkenntnis bleibe subjektiv und basiere auf von ihr selbst nicht durchschauten Voraussetzungen. Zum Beispiel, so wird gesagt, sei ein bestimmter historischer Wissenschaftsbegriff, im Falle Kant die Newtonsche Physik und Mathematik, vorausgesetzt.⁶⁾ Aus diesem Grunde seien die von der Transzendentalphilosophie aufgestellten Regeln, z. B. Kants Handlungen des Verstandes, kein invariantes Inventar des Bewußtseins überhaupt, sondern Regeln, die einen bestimmten Wissenschaftsprozeß reflexiv erfassen. Jede Philosophie, so folgert Habermas⁷⁾ in einem Aufsatz aus "Theorie und Praxis", habe ihr historisches Entstehen, ihre historische Bedingtheit als kritisches Moment gegen sich selbst zu wenden. Jede Philosophie untersteht der Kontingenz gesellschaftlich historischer Entwicklung.

Eben diese These ist es jedoch, die kaum begründet und expliziert wird, sondern in die materialen Untersuchungen, d.h. in die Rezeption historischer Theoreme, gleichsam als Index, immer schon eingegangen ist. Dies führt, wie gezeigt werden wird, zu einem latent dogmatischen Begriff der Kritik. Vor allem bei Habermas wird deutlich, daß die geschichtsphilosophisch vorausgesetzte Konzeption von Gesellschaftskritik zu begrifflichen Mißverständnissen führt, z. B. was den Begriff des Transzendentalen angeht. Dieser Begriff ist für seine Theorie insofern entscheidend, als er eben jene Selbstreflexion markiert, die dem Objektivismus, sowohl der Natur- als auch der Geisteswissenschaften entgegengehalten wird.

Sowohl die Selbstreflexion als auch der in ihr sich explizierende Begriff des Transzendentalen, weise nicht wie bei Kant, Fichte und Hegel, auf ein Voraussetzungsloses, alle faktische Geltung von Urteilen, Sätzen und Normen Begründendes.

Die vor allem von Fichte vertretene Theorie der Letztbegründung bzw. Selbstbegründung des Wissens wird von vornherein der Kontingenz des Historischen unterstellt. Ehe nun die diesbezüglichen Argumente im Detail untersucht werden, so z. B. der von Habermas behauptete Zusammenhang von Arbeit und Erkenntnis, soll zunächst, da sich die folgende Diskussion hauptsächlich auf Habermas' Begriff des Transzendentalen konzentriert, das bisher über diesen Begriff Gesagte noch einmal in systematisch-argumentativer Form zusammengefaßt werden, zumal Habermas selbst ausdrücklich auf Kant, Fichte und Hegel bezug nimmt. In diesem Zusammenhang soll geprüft werden, ob die Einschränkung der transzendentalen Reflexion durch den Hinweis auf deren historische Bedingtheit, stichhaltig ist.

Kants und Fichtes Intention war es, Philosophie selbst als Wissenschaft⁸⁾ zu etablieren; nicht nur im Sinne der Methodologie

Poppers ein Selbstverständnis der de facto mit Erfolg praktizierten Wissenschaft zu geben. Der Anknüpfungspunkt für die philosophische Reflexion war deshalb schon bei Kant nicht nur die zeitgenössische Wissenschaft, bei Fichte spielt diese sogar so gut wie keine Rolle, Ausgangspunkt für die philosophische Reflexion war das Bewußtsein überhaupt, das faktische Bewußtsein. Daß dieses variabel, d. h. kontingenten Bedingungen unterworfen ist, wurde zugegeben. Nicht jedoch wurde daraus die Konsequenz gezogen, die Reflexion über die Organisation des faktischen Bewußtseins, welches z. B. die Natur als "an sich" versteht, unterstehe den gleichen Bedingungen wie diese.

In diesem Falle nämlich wäre die transzendente Reflexion lediglich eine Verdoppelung des faktischen Bewußtseins. Die Konsequenz daraus wäre: die das Bewußtsein bestimmenden Faktoren wären als solche gar nicht objektivierbar. Bestünde eine durchgängige Konvergenz von transzendenter Reflexion und faktischem Bewußtsein, dann ließe sich z. B. auch nicht sagen: das Bewußtsein sei gesellschaftlich konstituiert, historisch bedingt, Moment einer Wirkungsgeschichte usw. Denn um dies festzustellen, müßten die das Bewußtsein konstituierenden Faktoren und Elemente distanziert und objektiviert, d. h. ihre, das Bewußtsein bestimmende Funktion eingesehen werden können. So formal dieser Einwand zunächst auch erscheinen mag, methodisch gesehen ist er von Bedeutung.

So verschieden nämlich die Faktoren sein mögen, die das Bewußtsein bestimmen, der Vollzug der Distanzierung zielt auf ein "Identisches" ab, wenn dies auch auf den ersten Blick nicht klar zu sein scheint. Man könnte z. B. die Platonische Ideenlehre ebenso wie die Transzendentalphilosophie als Versuch ansehen, herauszufinden, unter welchen Bedingungen das Erkennen tatsächlich steht. Platon spricht von Wesenheiten, die geschaut werden müssen, soll das Erkennen wahr sein. Fichte spricht von der

Identität des Ich als dem Grundsatz alles Wahren, sowohl des theoretischen als auch des praktischen Wissens.⁹⁾

Auf die Divergenz beider Theoreme soll hier im Detail nicht eingegangen werden. Der spezifische Unterschied beider Versuche, die Bedingungen der Erkenntnis zu objektivieren, liegt darin, daß Platon im Gegensatz zu Fichte Voraussetzungen nennt, die nicht durch die Tätigkeit des Subjekts konstituiert und begriffen sind. Was durch die Ideen gezeigt werden soll, ist dies: die Objektivität der Erkenntnis ist nicht in dieser selbst als subjektiver zu suchen, sondern verweist auf einen gegenständlich idealen Bereich, demgegenüber alles subjektive Erkennen akzidentell, endlich, mimetisch ist.

Anders Fichte: Seiner Lehre gemäß ist das endliche Erkennen nicht deshalb endlich, weil es außer ihm noch anderes, einen idealen, gegenständlichen Bereich von Ideen gibt; die Kontingenz des Bewußtseins ist vielmehr dessen eigene Leistung. Die transzendente Überlegung negiert nicht, daß alles Erkennen kontingent ist, was sie aber bestreitet ist, daß der Charakter der Endlichkeit so selbstverständlich ist, wie die Tatsache, daß wir Dinge sehen, bzw. wie die Tatsache, daß es eine äußere Natur gibt. Die Transzendentalphilosophie versucht, die Genesis der Selbsteinschränkung des Bewußtseins zu rekonstruieren und damit auch den Objektivitätsbegriff des faktischen Bewußtseins zu rekonstruieren, der Resultat dieser Selbsteinschränkung ist.

Damit zielt sie nicht auf spezifische Arten und Weisen materialer Art ab, wie diese Einschränkung vom faktischen Bewußtsein vorgestellt wird, z. B. durch Bezugnahme auf einen Schöpfergott, auf eine Welt, auf Dinge an sich, usw. Was sie beschreibt, das ist der Vorgang als solcher. Sie beschreibt also zum Beispiel, wie es zu der Ansicht, es gäbe Dinge an sich, kommt. Diese Beschreibung oder Rekonstruktion bezieht nun in der Tat einen,

dem faktischen Bewußtsein gegenüber transzendenten Standpunkt. Dies aber erweist sich als notwendig, wenn überhaupt etwas über das faktische Bewußtsein ausgesagt werden soll und zwar so, daß die Geltung auch dieser Aussage noch festgestellt werden kann.

Bei Fichte leistete dies die "intellektuelle Anschauung". Sie ist die Einsicht in die Wahrheit der Sätze, die das sich reflektierende Bewußtsein über sich aufstellt. (Vergl. das Kapitel über Fichte.) Wäre die Geltung der Aussagen über das Bewußtsein von gleicher Valenz wie die Aussagen des faktischen Bewußtseins, dann würde sofort der Sinn der Kantischen Frage "quid juris" entfallen, damit aber auch die Möglichkeit von Kritik überhaupt, denn diese lebt davon, daß Urteile, die das faktische Bewußtsein transzendieren, sinnvoll aufgestellt werden können. Natürlich sind diese Urteile nicht ohne weiteres empirisch verifizierbar oder falsifizierbar. So zum Beispiel die von Fichte geforderte Identität des Ich mit sich selbst. Das sind sie schon deshalb nicht, weil sie mit den materialen Bestimmungen des faktischen Bewußtseins nicht identisch sind.

Fichte betont ausdrücklich, daß der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre unter den sogenannten "Tatsachen des Bewußtseins" nicht vorkomme, für deren Rekonstruktion jedoch denknotwendig sei.¹⁰⁾ Die entscheidende Frage ist: unterstehen diese Sätze und Urteile denselben kontingenten Bestimmungen des faktischen Bewußtseins oder nicht? Sind auch sie z. B. davon betroffen, daß das Leben der Menschen auf eine äußere Natur angewiesen ist?

Wäre dies der Fall, dann wären alle Sätze dieser Art unentscheidbar. Man müßte nämlich annehmen, der Satz z. B. "Alle unsere Aussagen sind durch die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung in ihrer Geltung eingeschränkt" ist selber durch die Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung in seiner Geltung eingeschränkt.

Kontingenz wäre demnach nicht objektivierbar, also ein der Reflexion schlechthin unzugängliches Faktum. Jeder Versuch der Objektivierung würde in diesem Falle zu Tautologien führen, was zur Konsequenz hätte, daß alle Sätze dieser Art in keinem Verstande prüfbar wären. Um dies zu verhindern, muß gezeigt werden können, daß die faktischen Bedingungen von Aussagen und die Aussagen über die faktischen Bedingungen von Aussagen von verschiedener Art sind, denn nur in diesem Falle hat die transzendente Reflexion, die ja Aussagen über die Bedingungen von Aussagen macht, einen Sinn.

Zunächst ist zu sagen, daß es nicht notwendig ist, Aussagen über Aussagen zu treffen. Dies geschieht nur dann, wenn man über die Objektivität von Aussagen etwas aussagen will. Denn über die Objektivität und Geltung einer Aussage läßt sich nur etwas in einer Aussage ausmachen. Wichtig ist dabei, daß sich Aussagen über Aussagen nicht auf Dinge usw. beziehen, ihre Wahrheit folglich auch nicht durch den Hinweis auf Dinge bestätigt werden kann. Wenn ich eine Aussage über eine Aussage mache, beziehe ich mich auf deren Bedingungen, z. B. grammatikalische Richtigkeit, faktisches Zutreffen des Behaupteten, ästhetische Form, Logizität usw. Diese Bedingungen mögen nun selber zufällig sein. Die Möglichkeit, sich auf sie zu beziehen, d. h. also: Bedingungen anzugeben, zu nennen, die de facto besteht, hat zusätzliche Bedingungen anderer Art, z. B. die, Aussagen überhaupt Objekt werden zu lassen.

Diese Bedingungen sind es, auf welche Transzendentalphilosophie primär abzielt. Dabei kommt sie zu dem Resultat, daß die Bedingungen, Bedingungen zu nennen, weder im faktischen Bewußtsein noch in der Welt der Dinge gesucht werden müssen, sondern allein im Vollzug der Reflexion ausgemacht werden können.

Werden solche Überlegungen transzendental genannt, dann sieht

man, daß diese von anderer Art sind, aber auch andere Voraussetzungen haben als das faktische Bewußtsein.

Fichte benennt in dieser Absicht die transzendente Reflexion mit Begriffen wie "Konstruktion", "Nachkonstruktion", "Sichkonstruktion" usw. Daß es das Bewußtsein selbst ist, welches konstruiert, d. h. Bedingungen nennt, um Bedingtes zu bezeichnen, ist Resultat der Transzendentalphilosophie. Bedingungen für die Reflexion meint hier kein ontologisch Erstes, Seiendes; Bedingung selbst ist bereits ein reflexiver Begriff. Die Bedingung nämlich ist immer eine Bedingung "für"; dieses "für sein" der Bedingung ist konstitutiv für sie als Bedingung.

Im Rekurs auf Bedingungen hält Reflexion das "für sein" als konstitutives Moment fest. Sie entlarvt damit das "an sich sein" von Bedingungen, z. B. Natur, Wesen, Gott usw. als ichvergesene Projektionen. Möglich wird dies durch die permanent geforderte Aufmerksamkeit auf den Akt der Erkenntnis, welche in der Rede vom radikalen "an sich" bzw. in der Rede über Bedingung, die deren "für sein" nicht thematisiert, negiert bzw. unterlassen ist.

So kritisiert Fichte beispielsweise an Spinoza, daß dieser zwar sage, es gäbe nur die eine Substanz und nichts außer ihr, daß das "Sagen" aber eben außer der Substanz sei. Die Einsicht in die Bedingung realisiert deren "für sein", nimmt ihr also den objektivistischen bzw. ontologischen Schein. Fichte würde sagen, daß diese Bedingungen, Bedingtes zu nennen, überall, ob bewußt oder nicht, die gleichen sind, daß folglich die Geltung der transzendentalen Reflexion allgemein ist.

Habermas argumentiert nun gegen diese Überlegungen, daß auch die Bedingungen, Bedingtes zu nennen, bedingt sind. Wodurch? Antwort: Durch eben die unmittelbaren Implikate des Bedingten

selber! So z.B. die geschichtliche oder gesellschaftliche Entwicklung. Diese These soll nun im Folgenden genauer analysiert werden. Für die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung nimmt Habermas zwei Verhältnisse als grundlegend an: 1. Das Verhältnis des Menschen zur Natur, wie es sich vor allem in der Arbeit manifestiert. 2. Das Verhältnis der Menschen untereinander, medial vermittelt durch Sprache und Herrschaft. In beiden Verhältnissen kommt es ihm darauf an, an einer Idee der Kritik festzuhalten, die durch das Bewußtsein der Kontingenz der aufgezeigten Verhältnisse geprägt ist. Letzteres führt im ersten Falle zu der Annahme einer Natur "an sich", vergleichbar dem Kantischen "Ding-an-sich". Zwar soll diese, dem Bewußtsein vorhergehende Natur, kein realistisches Gegenüber sein. Sie ist

"ein Abstraktum, das wir zu denken genötigt sind; aber wir begegnen der Natur immer nur im Horizont des weltgeschichtlichen Bildungsprozesses der Gattung. Das Kantische "Ding an sich" tritt unter dem Titel einer der menschlichen Geschichte vorhergehenden Natur wieder auf. Es hat die erkenntnistheoretisch wichtige Funktion, Natur insgesamt als kontingente festzuhalten und die unverrückbare Faktizität der Natur trotz ihrer historischen Einbettung in den universalen Vermittlungszusammenhang der arbeitenden Subjekte gegen den idealistischen Versuch der Auflösung in das bloße Außersichsein des Geistes zu verwahren."¹¹⁾

Dem entspricht auch die Bemerkung, daß an der Natur ein substantieller Kern bleibe, der sich uns, wie weit wir auch unsere technische Verfügungsgewalt über sie ausdehnen, nicht aufschließt.¹²⁾

Natur "an sich" also ist bereits Implikat erkenntnistheoretischer Überlegungen und verdeutlicht hier die Unmöglichkeit absoluter, d.h. alles Anderssein auflösender Reflexion. Wichtiger jedoch als diese Annahme einer "Natur an sich" ist, daß in der Arbeit, dem realisierten Verhältnisse des Menschen zur Natur, transzendente Regeln des Handelns und der Weltauffassung in eins impliziert sind.

"Die Stufen des erscheinenden Bewußtseins sind durch transzendente Regeln der Weltauffassung und des Handelns bestimmt. In diesem Rahmen ist jeweils die "objektive Natur" für ein bestimmtes gesellschaftliches Subjekt gegeben. Aber dieser Rahmen selber verändert sich historisch in Abhängigkeit von einer "subjektiven Natur", die ihrerseits durch die Resultate gesellschaftlicher Arbeit geformt wird. Der berühmte Satz, daß die Bildung der fünf Sinne eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte sei, ist buchstäblich gemeint. Die materialistische Untersuchung der Geschichte zielt auf Kategorien der Gesellschaft, die gleichermaßen den realen Lebensprozeß wie die transzendentalen Bedingungen der Konstitution von Lebenswelten bestimmen."¹³⁾

Die Naturerkenntnis ist zugleich eine Naturbeherrschung. Die Erkenntnis nun ist von Regeln bestimmt, die zugleich Regeln des Handelns sind, d.h. Regeln des Hantierens in der Natur. Auf der Basis der durch Naturwissenschaft geprägten gesellschaftlichen Arbeit können solche Regeln z. B. die Fallgesetze sein, aber auch, daß das Handeln kontrollierbar sein muß, Erfolg haben muß, aber auch, daß alle Regeln der Naturerkenntnis implizieren müssen, daß das in ihnen Ausgesagte, der Sachverhalt also, dem Prinzip der Wiederholbarkeit untersteht.

Selbst wenn man nun den verschiedenen Status der genannten Regeln nicht beachtet (z. B. ist das Fallgesetz eine konkrete Aussage über einen Sachverhalt, das Prinzip der Wiederholbarkeit dagegen eine Forderung an Aussagen über konkrete Sachverhalte) und solche Regeln transzendental nennt, dann fragt sich: ist z. B. das Prinzip der Wiederholbarkeit eine transzendente Regel oder aber ist die Erkenntnis, daß das Prinzip der Wiederholbarkeit für alle konkreten Aussagen gelten muß, transzendental? Habermas versteht transzendental als Prädikat von Regeln, nicht aber als Bezeichnung für die Erkenntnis von Regeln!¹⁴⁾ Sind Regeln transzendental, dann mag zugegeben werden - z. B. wenn es eine Regel sein soll, daß das Handeln in der Natur stets kontrollierbar sein soll - daß diese Regeln sich ändern. Das wäre zum Beispiel dann der Fall, wenn das Handeln

in der Natur nur ästhetischen Sinn hätte. Ebenso ließe sich sagen, daß die Entwicklung von der Manufaktur zum Maschinensystem die Dimension der Naturbeherrschung und damit auch der Naturerkenntnis erheblich abgeändert und erweitert hat, und daß sich damit auch die Regeln des faktischen Erkennens geändert haben.

Man kann zugeben, daß die Arbeit variable Regeln impliziert, die sich gleichermaßen auf Handeln und Erkennen beziehen. Daß aber diese Arbeit selbst eine transzendente Erkenntnis ist, wird man nicht sagen können. Die Aussage, die Arbeit implizierende Regeln des Handelns und Erkennens, ist von Habermas so aufgestellt, daß das Erkennen eben dieser Regeln nicht mehr thematisiert wird. Aus diesem Grunde kann auch die Frage nicht mehr beantwortet werden, ob die Erkenntnis, daß die Arbeit ein Schema des Handelns und der Weltauffassung in eins sei¹⁵⁾, wahr ist, inwiefern sie gilt usw.

Die Habermassche Reflexion führt deshalb zu dem objektivistischen Mißverständnis, die Regeln, nicht aber die Erkenntnis der Regeln sei transzendent. Es soll hier jedoch nicht nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß der von Habermas gebrauchte Begriff des Transzendentalen zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Gerade im Kontext von Kant und Fichte läßt sich, wie mir scheint, eine prinzipielle Kritik seines Gedankenganges vorlegen. Ist nämlich eingestanden, daß nicht die Regeln, sondern die Erkenntnis der Regeln transzendent ist, dann ist die gesamte an der Dialektik orientierte Geschichtsphilosophie, gemäß der Habermas seine Theorie formuliert, zu revidieren. Um dies zu zeigen, muß auf einen weiteren, für die Habermassche Philosophie zentralen Begriff eingegangen werden, auf den Begriff der Selbstreflexion.

Mit Gadamer ist Habermas darin einig, daß Selbstreflexion nicht zum philosophischen System sich ausbildet, sondern ver-

wiesen bleibt auf historische Bestimmungen materialer Art.

Das Verstehen im Sinne Gadamers verweist immer bereits auf ein "verstanden haben", auf einen objektiven, gleichsam im Rücken des Verstehenden allemal bereits konstituierten Geschichts- und Wirkungszusammenhang¹⁶⁾, in den der Verstehende gleichsam "eintrückt":

"Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln."¹⁷⁾

Gadamer formuliert das Problem des hermeneutischen Zirkels folgendermaßen:

"Der Zirkel ist also nicht formaler Natur, er ist weder subjektiv noch objektiv, sondern beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten. Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet. Diese Gemeinsamkeit ist aber in unserem Verhältnis zur Überlieferung in beständiger Bildung begriffen. Sie ist nicht einfach eine Voraussetzung, unter der wir immer schon stehen, sondern wir erstellen sie selbst, sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch selber weiter bestimmen. Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein methodischer Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens."¹⁸⁾

Gadamer verdeutlicht dies durch einen Vergleich mit dem Spiel:¹⁹⁾ das Spiel kommt im Spielen der Spieler zur Darstellung, es hat dem Bewußtsein der Spieler gegenüber einen Primat - es erscheint lediglich in deren Handlungen. Demgemäß beschreibt Gadamer dann auch das, was er das historische Bewußtsein nennt:

"Das historische Bewußtsein ist sich seiner eigenen Andersheit bewußt und hebt daher den Horizont der Überlieferung von dem eigenen Horizont ab. Andererseits aber ist es selbst nur, wie wir zu zeigen versuchen, wie eine Überlagerung über einer fortwirkenden Tradition, und daher nimmt es das voneinander abgehobene sogleich wie-

der zusammen, um in der Einheit des geschichtlichen Horizontes, den es sich so erwirbt, sich mit sich selbst zu vermitteln."20)

Gadamer begreift das Verstehen selber als ein Geschehen, er ontologisiert es in dem Maße, in dem sich der Begriff der Geschichte verselbständigt. Darüber täuscht auch das von ihm vorgeschlagene Dialogmodell nicht hinweg:

"Damit erweist sich das hermeneutische Phänomen als Sonderfall des allgemeinen Verhältnisses von Denken und Sprechen, dessen rätselhafte Innigkeit eben die Verbergung der Sprache im Denken bewirkt. Die Auslegung ist wie das Gespräch ein in die Dialektik von Frage und Antwort geschlossener Kreis. Es ist ein echtes geschichtliches Lebensverhältnis, das sich im Medium der Sprache vollzieht und das wir daher auch im Falle der Auslegung von Texten ein Gespräch nennen können. Die Sprachlichkeit des Verstehens ist die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins."21)

Eben diesen Ansatz übernimmt Habermas der Sache nach in Erkenntnis und Interesse, freilich ohne sich der bei Gadamer verwendeten Bilder zu bedienen. Er, Habermas, ersetzt sie durch den Begriff der Selbstreflexion. Diese hat bei ihm nicht die Funktion, der logische Ort für die transzendente Erkenntnis von Regeln zu sein, ihre Funktion ist, gemäß dem reduzierten und objektivistischen Begriff des Transzendentalen ebenfalls eingeschränkt. Habermas verwendet den Begriff Selbstreflexion in zweifacher Hinsicht.

1. In methodisch-kritischer Hinsicht. Gemeint ist die sogenannte Selbstreflexion der Wissenschaften, die kritische Artikulation der wissenschaftlichen Praxis und der diese konstituierenden erkenntnisleitenden Interessen. In diesem Zusammenhang stellt Habermas z. B. fest, daß Peirce und Dilthey Ansätze für eine Selbstreflexion der Wissenschaften gegeben haben - Peirce für die Naturwissenschaften, Dilthey für die Geisteswissenschaften - beide jedoch einem objektivistischen Begriff von

Wissenschaft verfallen, der der Selbstreflexion gerade widerstreitet.

Peirce unterscheidet zwischen einem forschungslogischen Wahrheitsbegriff und einem sprachlogischen Wirklichkeitsbegriff. Im Anschluß an Kant ist er der Ansicht, daß Urteile, Sätze usw. durch synthetische Leistungen des Bewußtseins zustande kommen, nicht jedoch, daß diese Leistungen in einem abgeschlossenen Regelsystem artikuliert werden können. Als Pragmatist vertritt er die Theorie, daß der wissenschaftliche Forschungsprozeß einer permanenten Veränderung unterliegt, ja unterliegen muß, wenn die Wissenschaftler in freier Kommunikation Regeln folgen, die von Peirce selbst als latent moralische angegeben werden. In "the long run" so sagt er, werden wir die Wahrheit der Dinge ermitteln. Nicht unmittelbar lassen sich absolut gewisse Urteile angeben, wohl aber, wenn der institutionalisierte Forschungsprozeß lange genug dauert.

Aus diesem Grunde kann Peircens Wahrheitsbegriff forschungslogisch genannt werden.²²⁾ Er wird nicht im Rekurs auf die Unmittelbarkeit von Vernunft gebildet, sondern im Kontext wissenschaftlicher Praxis. Andererseits überlegt Peirce in erkenntnistheoretischer Absicht den Zusammenhang von Sprache (Zeichen) und Welt.

Was wir als Gegenstand erfassen, ist vermittelt durch Zeichen. Gemäß der traditionellen adäquatio-Theorie fragt er nun nach der objektiven Relation von Zeichen und Bezeichnetem. Wären die Zeichen willkürlich, dann wäre dies der Zusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem auch. Aus diesem Grunde führt Peirce Universalien ein, vergleichbar den Ideen Platons, die den Zusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem als objektiven garantieren sollen. Eben diese Universalien aber sind weder durch transzendente Reflexion aus den das Bewußtsein konstituierenden

Akten abgeleitet, noch aus der artikulierten wissenschaftlichen Praxis. Und eben dies nennt Habermas objektivistisch.

Objektivistisch meint in diesem Zusammenhang soviel wie Negation von Reflexion. In Bezug auf Peirce bedeutet das, daß bei ihm Wirklichkeit und Wahrheit unter divergenten Prinzipien gesehen werden, was durch den forschungslogischen Wahrheitsbegriff eigentlich ausgeschlossen sein sollte.

"Peirce beschränkt sich indessen auf den Begriff seiner Realität, die darin aufgeht, das Korrelat aller möglichen wahren Aussagen zu sein.
An dieser Sperre des Realitätsbegriffs zeigt sich, daß Peirce seinen pragmatistischen Ansatz doch nicht im Sinne einer transzendentalen Forschungslogik durchgeführt und konsequent entfaltet hat. Er fällt vielmehr in die Ontologisierung zurück, zu der die sprachlogische Fassung einer im Prinzip forschungslogischen Fragestellung eine Brücke bildet. Erinnern wir uns an die Formulierung des Diamantenbeispiels in The Logic of 1873: "'Seine Härte wird allein durch das Faktum konstituiert, daß etwas (something) gewaltsam gegen ihn gerieben wird, ohne daß er dadurch geritzt würde.'" Peirce bezieht sich auf "something" und nicht auf "somebody rubbing", also nicht auf ein instrumental handelndes Subjekt. Er begnügt sich mit der objektivistischen Wendung: "'daß irgendetwas (anything) gegen ihn gerieben würde'". Er abstrahiert davon, daß die Anfangsbedingungen, mit deren Hilfe aus einer Hypothese ein allgemeiner Effekt vorausgesagt werden kann, durch eine Operation erzeugt werden - oder wenigstens sich so auffassen lassen müssen, als wären sie durch eine Operation erzeugt worden. Nur dann ist ja das prognostizierte Ereignis Resultat einer Handlung. Peirce sieht in der angezogenen Formulierung von dem Bezugssystem ab, in dem sich die Ereignisse für uns als instrumental Handelnde erst konstituieren."23)

Ebenso wie diese konstitutiven Bedingungen des Handelns unterschätzt Peirce den nach transzendentalen Regeln sich vollziehenden Kommunikationsprozeß der Forscher. In diesem Prozeß sind Handlung und Sprache synthetisch vereinigt, ohne daß jedoch Sprache generell auf den Funktionskreis instrumentalen Handelns eingeschränkt wäre. Habermas schreibt dazu:

"Die Kommunikation der Forschenden erfordert aber einen Sprachgebrauch, der nicht in die Schranken technischer Verfügung über vergegenständlichte Naturprozesse gebannt ist. Er entfaltet sich aus symbolisch vermittelten Interaktionen zwischen vergesellschafteten Subjekten, die sich reziprok als unverwechselbare Individuen erkennen und anerkennen. Dieses kommunikative Handeln ist ein Bezugssystem, das sich auf den Rahmen instrumentalen Handelns nicht zurückführen läßt." (24)

Die Selbstreflexion der Naturwissenschaft, so Habermas, hätte zu einer Gesellschaftstheorie führen müssen, die eine Theorie der Arbeit (instrumentales Handeln) und Sprache (Kommunikation) ist. Da Peirce jedoch die Reflexion durch den objektivistischen Wirklichkeitsbegriff eingrenzt, verkennt er die Konsequenzen jener Dialektik, die er durchaus in seinem forschungslogischen Wahrheitsbegriff ansatzweise formulierte.

Die Argumentation gegen Dilthey, der eine Selbstreflexion der Geisteswissenschaft vorlegte, ist der Struktur nach gleich. Dilthey geht davon aus, daß Kultur, Leben usw. durch den Methodenbegriff der Naturwissenschaft nicht erfaßt werden könne. Begriffe wie Erleben oder Verstehen, die für die Geisteswissenschaften zentral sind, haben in den Naturwissenschaften keinen Sinn. Erleben und Verstehen sind an einen historischen Kontext gebunden, d. h. auf ein Handeln und dessen Objektivationen verwiesen - z. B. institutionell: Staat, Kirche, kulturell: Literatur, Philosophie usw. - sie sind auf Objektivationen verwiesen, denen der Verstehende selber angehören muß. Geisteswissenschaften haben deshalb einen praktischen Lebensbezug. Hier nun vermutet Dilthey eine latente Gefahr für den Objektivitätsanspruch der Geisteswissenschaft, vergleichbar jenen Bedenken, die Peirce hinsichtlich einer forschungslogisch geprägten Wirklichkeit anmeldete. Dilthey schreibt:

"So bildet der Ausgang vom Leben und der dauernde Zusammenhang mit ihm den ersten Grundzug in der Struktur der Geisteswissenschaften; beruhen sie doch auf Erleben, Verstehen und Lebenserfahrung. Dieses unmittelbare Ver-

hältnis, in dem das Leben und die Geisteswissenschaften zueinander stehen, führt in den Geisteswissenschaften zu einem Widerstreit zwischen den Tendenzen des Lebens und ihrem wissenschaftlichen Ziel. Wie Historiker, Nationalökonomien, Staatsrechtslehrer, Religionsforscher im Leben stehen, wollen sie es beeinflussen. Sie unterwerfen geschichtliche Personen, Massenbewegungen, Richtungen ihrem Urteil, und dieses ist von ihrer Individualität, der Nation, der sie angehören, der Zeit, in der sie leben, bedingt. Selbst, wo sie voraussetzungslos zu verfahren glauben, sind sie von diesem ihrem Gesichtskreis bestimmt; zeigt doch jede Analyse, die an den Begriffen einer vergangenen Generation vorgenommen wird, in diesen Begriffen Bestandteile, die aus den Voraussetzungen der Zeit entstanden sind. Zugleich aber ist doch in jeder Wissenschaft als solcher die Forderung der Allgemeingültigkeit enthalten. Soll es Geisteswissenschaften in dem strengen Verstande von Wissenschaft geben, so müssen sie immer bewußter und kritischer dies Ziel sich setzen."²⁵⁾

Dilthey erkennt genau, daß das Interesse an der Geschichte ein unmittelbar praktisches ist. Das praktische Interesse jedoch wird von ihm nicht objektiv unter transzendentalen Gesichtspunkten durchschaut, sondern gemäß der kategorialen Basis von Erleben und Verstehen als durchaus subjektiv verstanden. Erleben und Verstehen werden also von Dilthey nicht als Ausdruck eines objektiv praktischen, die hermeneutische Erkenntnis leitenden und diese fundierenden Interesses begriffen; Objektivität - und darin zeigt sich Diltheys "heimlicher Positivismus"²⁶⁾ -, Objektivität also wird gemessen an dem fiktiven Ideal desengagierter Beobachtung.

"Derjenige, der sich in die Subjektivität eines anderen hineinversetzt und dessen Erlebnisse reproduziert, löscht das Spezifische seiner eigenen Identität so aus wie der Beobachter eines Experimentes. Wäre Dilthey der Konsequenz seiner Untersuchungen gefolgt, hätte er gesehen, daß Objektivität des Verstehens nur innerhalb der Rolle des reflektierten Mitspielers in einem Kommunikationszusammenhang möglich ist."²⁷⁾

Diesem fiktiven Ideal des desengagierten Beobachters entspricht auch Diltheys Forderung nach der Gleichzeitigkeit von Interpret

und Gegenstand der Interpretation. Habermas schreibt dazu:

"Dilthey bindet die mögliche Objektivität geisteswissenschaftlicher Erkenntnis an die Bedingung einer virtuellen Gleichzeitigkeit des Interpretieren mit seinem Gegenstand. Gegenüber dem "räumlich Fernen oder sprachlich Fremden" muß sie sich "in die Lage eines Lesers aus der Zeit und der Umgebung des Autors ... versetzen". Die Gleichzeitigkeit erfüllt in den Geisteswissenschaften dieselbe Funktion wie in den Naturwissenschaften die Wiederholbarkeit des Experiments: die Austauschbarkeit des Erkenntnissubjektes wird garantiert. Freilich ist die methodologische Annahme der möglichen Gleichzeitigkeit von Interpret und Gegenstand so wenig selbstverständlich, daß es der Lebensphilosophie bedarf, um sie plausibel zu machen ... denn das nachbildende Erlebnis dessen, der sich ins Original hineinversetzt, verspricht Partizipation an dem einen omnipräsenten Lebensstrom. Dieses Leben selbst ist irrational, denn das einzige, was sich über es sagen läßt, ist, daß es allein an seinen Objektivationen greifbar wird. Die Irrationalität des Lebens rechtfertigt den Interpretieren in der Rolle des unbeteiligten Beobachters, denn wenn das Leben selbst seine Objektivationen auf die Ebene einer fingierten Gleichzeitigkeit projiziert, dann überblickt er "objektiv" den "Zusammenhang" des Allgemeinen menschlichen mit der Individuation, die auf seiner Grundlage sich in der Mannigfaltigkeit geistiger Existenzen ausbreitet". Das hermeneutische Verstehen entledigt sich so der spezifischen, an umgangssprachlicher Kommunikation haftenden Dialektik des Allgemeinen und des Individuellen zugunsten einer umfängslogisch eindeutigen Klassifikation von Erscheinungen."28)

Das Verstehen richtet sich auf Objektivationen des Lebens, deren logischer Ort nicht die Reflexion sondern das Leben selbst ist. Aus diesem Grunde sind die im hermeneutischen Verstehen entschlüsselten Symbole Symbole und Tatsachen in eins.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Objektivismus in methodisch kritischer Hinsicht soviel wie den unreflektierten, dogmatischen Abbruch der Reflexion zugunsten eines Wissenschafts- oder Wirklichkeitsbegriffs bedeutet, der das praktische Interesse des Subjekts an Wahrheit und Wirklichkeit eliminiert und sich so unmittelbar den Tatsachen gegenüber wähnt.

In diesem Sinne hat Habermas den Begriff des Objektivismus bereits in seinem Aufsatz Erkenntnis und Interesse²⁹⁾ formuliert. Dort heißt es:

"Mit Husserl nennen wir eine Einstellung, die theoretische Aussagen naiv auf Sachverhalte bezieht, objektivistisch. Sie unterstellt die Beziehungen zwischen empirischen Größen, die in theoretischen Aussagen dargestellt werden, als ein Ansichseiendes; zugleich unterschlägt sie den transzendentalen Rahmen, innerhalb dessen sich der Sinn solcher Aussagen erst bildet. Sobald die Aussagen relativ zu dem vorgängig mitgesetzten Bezugssystem verstanden werden, zerfällt der objektivistische Schein und gibt den Blick auf ein erkenntnisleitendes Interesse frei."³⁰⁾

2. Die zweite Bedeutung von Selbstreflexion ist bei Habermas die kritisch-emanzipatorische. Dieser Aspekt des Begriffes Selbstreflexion fällt aus dem Rahmen kritischer Wissenschaft nicht etwa ins Private zurück, er artikuliert das in praktischer Hinsicht, was auf kategorialer Ebene Resultat der Selbstreflexion von Wissenschaft war, nämlich die Einheit von Leben und Reflexion. Diese Einheit realisiert sich nicht nach logischen Regeln, sie ist vorgängig immer bereits hergestellt. Aus diesem Grunde ist die vorwissenschaftliche, nur im Verstehen explizierbare Welt, methodisch gesehen, noch Voraussetzung der Wissenschaft selbst, aber auch deren prospektiver Bezugspunkt. Letzteres unterscheidet, wie sich zeigen wird, Habermas von Dilthey aber auch von Gadamer.

Die Wissenschaften, sagt Habermas, bilden im Hinblick auf die sogenannten Tatsachen, die gegeben sind, einen Objektivitätsbegriff, der

"transzendental in der vorwissenschaftlichen Welt gründet."³¹⁾

Mit anderen Worten: Der Zusammenhang von Wissenschaft und Gesellschaft bzw. gesellschaftlichem Leben, ist für die Wissen-

schaft selbst konstitutiv. Was Wissenschaft als Objektivität aus-
gibt, ist nur dem Scheine nach Resultat desengagerter Beobach-
tung.

"Weil sich die Wissenschaft die Objektivität ihrer Aus-
sagen gegen den Druck und die Verführung partikularer
Interessen erst erringen muß, täuscht sie sich anderer-
seits über die fundamentalen Interessen hinweg, denen
sie nicht nur ihren Antrieb, sondern die Bedingungen
möglicher Objektivität selber verdankt." ³²⁾

Nun vertritt Habermas in diesem Punkt keineswegs ein simples
Basis-Überbau Schema. Der Begriff der Selbstreflexion soll
jede Ontologisierung gerade im Ansatz verhindern.

Aus diesem Grunde moniert Habermas bei Marx, daß dieser
Reflexion und Produktion auf kategorialer Ebene identifiziere.
Der Zusammenhang von Wissenschaft und Gesellschaft bzw. ge-
sellschaftlichem Leben ergibt sich nicht zwanglos als Kausalität;
er kann nur reflexiv erfaßt werden. Rekonstruierend erfassen
wir die historisch gewordene Welt der Tatsachen und Bedeutun-
gen: nicht desengagiert sondern handlungsorientiert. Explizit
sieht Habermas diese These in den methodologischen Theorien
der Metapsychologie realisiert. ³³⁾

Die beiden Bedeutungen von Selbstreflexion schließen sich also
nicht gegenseitig aus, sie ergeben sich vielmehr auseinander,
wenngleich zu fragen bleibt, inwieweit der in der Metapsycholo-
gie gewonnene Bezugsrahmen, der seine Wahrheit wesentlich
aus der Individualgeschichte bezieht, operationalisierbar ist,
d. h. zu allgemeinen Standards der Rekonstruktion der Gattungs-
geschichte sich ausbilden kann.

Für beide Bedeutungen von Selbstreflexion ist der Zusammen-
hang von Reflexion und Leben zentral. So sehr Habermas im
Begriff der Selbstreflexion eine Kritik am Objektivismus der
Natur und der Geisteswissenschaften denkt, den von der Her-

meneutik vertretenen Zusammenhang von Leben und Reflexion, von Wissenschaft und Leben, behält er bei.

Daraus erklären sich auch die bei Habermas des öfteren auftretenden zirkulären Argumentationen. Den in der Hermeneutik sich aus der Identifizierung von Symbol und Tatsache ergebenden Zirkel versteht Habermas ebenso wenig wie Dilthey und Gadamer als logisches Problem. Die immer bestehende Relation von Verstehen und Handlung bzw. Sprache und Praxis, so sagt er, macht es begreiflich,

"warum die hermeneutische Bewegung nicht im logischen Sinne zirkulär genannt werden kann."³⁴)

Der Zirkel ergibt sich, wie schon angedeutet, daraus, daß das hermeneutische Verstehen nicht Symbole adaptiert, denen Tatsachen gegenüberstehen, sondern eine Koinzidenz von Symbol und Tatsache akzeptiert.

"Der scheinbare Zirkel ergibt sich erst daraus, daß die Objekte der Geisteswissenschaften einen eigentümlichen Doppelstatus genießen: die tradierten, in Worten oder Handlungen objektivierten Bedeutungsgehalte, auf die hermeneutisches Verstehen sich richtet, sind Symbole und Tatsachen gleichermaßen. Deshalb muß Verstehen linguistische Analyse mit Erfahrung verbinden. Ohne den Zwang zu dieser eigentümlichen Kombination bliebe der zirkuläre Fortgang des Auslegungsprozesses in einem schlechten Zirkel befangen."³⁵)

Das Symbol ist also nicht das für sich leere Zeichen, welches eines Gegebenen bedarf, um sinnvoll und inhaltsvoll zu sein. Sind Symbole im Sinne Diltheys Objektivationen des Lebens, dessen unmittelbare Äußerungen also, dann läßt sich nicht mehr von einer Differenz von Begriff und Sache derart reden, daß der Begriff auf die Sache erst angewendet werden müsse. Der Begriff im Sinne der Hermeneutik ist der bereits applizierte Begriff; das Symbol als solches ist Realität. Aus diesem Grunde ist der Lebensbezug für die Hermeneutik konstitutiv. Sie erschließt verstehend eine Realität in praktischer Absicht. Das im Verstehen

implizierte Interesse ist dies: rekonstruierend ein Selbstverständnis zu gewinnen, welches die Basis zukünftiger Handlungen ist, nicht also zur Allgemeinheit eines unmittelbar vernünftigen Wollens führt.

Demgemäß bleibt auch Selbstreflexion an die kontingente, vergangene und künftige gesellschaftliche Praxis der Individuen gebunden. Diese verstehen sich in der Rekonstruktion des Vergangenen, um ein zukünftiges, gemeinsames Handeln realisieren zu können.

Während Marx diese, der Hermeneutik eigentümliche Dialektik auf die Entwicklung der Produktivkräfte reduzierte, womit dann der institutionelle Rahmen der durch Revolution zu etablierenden neuen Gesellschaft offen blieb, sieht Habermas gemäß dem Hegelschen Begriff der Sittlichkeit³⁶⁾, welcher Ähnlichkeit mit der hermeneutischen Geschichtskonzeption aufweist, die Möglichkeit, ein Interesse an Mündigkeit und Freiheit zu formulieren, welches institutionell nicht neutral bleibt, sondern die Basis für die Konstruktion einer neuen, herrschaftsfreien Gesellschaft ist.

Dabei ist vorausgesetzt, daß die Sprache an sich ein herrschaftsfreies Medium ist bzw., daß die Sprache von Haus aus auf Handlung bezogen ist. Nur unter dieser Voraussetzung artikuliert Kritik zugleich das Interesse der Menschen an Emanzipation und Mündigkeit.

Es ist jetzt jedoch zu prüfen, ob die partielle Rezeption der Hermeneutik und die Kritik am Idealismus zu dem führt, was Habermas intendiert, nämlich zu der Überwindung des objektivistischen Scheins.

Aus diesem Grunde knüpfe ich an dem bereits erwähnten Gedanken einer Einheit von Arbeit und Erkenntnis an. Habermas schreibt:

"Obgleich sich der transzendente Rahmen, innerhalb dessen für sie Natur objektiv erscheint, nicht ändert, bildet sich jeweils die Identität ihres Bewußtseins in Abhängigkeit von dem historischen Entwicklungsstand der Produktivkräfte und einer auf diesem Stand durch ihre Produktion geformten Umgebung. Jede Generation gewinnt nur an der historisch immer schon geformten Natur, die sie ihrerseits bearbeitet, ihre Identität. Das System gesellschaftlicher Arbeit ist jeweils das Resultat der Arbeit vergangener Generationen; es legt eine immer neue ""Proportion zwischen Arbeit und Naturstoff"" fest. Gleichwohl kann das gegenwärtige Subjekt die Gesamtheit der vorangegangenen Subjekte, durch die es gewissermaßen ""gesetzt"" ist, nämlich zur Auseinandersetzung mit Natur auf seinem historisch bestimmten Niveau instandgesetzt worden ist, nicht als fremdes Subjekt betrachten. Jene Arbeitsprozesse, durch die es konstituiert worden ist, gehören nämlich zu eben der Produktion, in der es selbst begriffen ist und die es bloß fortführt. In seiner Arbeit begreift sich das gegenwärtige Subjekt, indem es sich durch die Produktion der vergangenen Subjekte als durch sich selbst hervorgebracht weiß. Das mit seiner Umgebung konfrontierte gesellschaftliche Subjekt verhält sich jeweils zu den vergangenen Produktions- und Reproduktionsprozessen insgesamt so wie jenes mit seinem Nicht-Ich konfrontierte Ich zum Akt des in sich zurückkehrenden Handelns, welches als das absolute Ich durch Entgegensetzung eines Nicht-Ich sich als Ich produziert. In ihrem Produktionsprozeß setzt die Gattung sich erst als gesellschaftliches Subjekt."37)

Nimmt man diese Bemerkung im Kontext des Zitates auf S. 42, dann sieht man sofort, daß diese Argumentation in sich zirkulär ist.

Dort hatte es geheißen: 1. Das Handeln und die Weltauffassung sind durch transzendente Regeln bestimmt. Innerhalb dieser Regeln ist die objektive Natur für ein bestimmtes Subjekt gegeben. 2. Dieser Rahmen, die Regeln, ändert sich in Abhängigkeit von einer subjektiven Natur. 3. Diese subjektive Natur ist durch ihre gesellschaftliche Arbeit bestimmt und geformt.

Die Regeln des Handelns ändern sich durch eine subjektive Natur, die ihrerseits durch diese Regeln des Handelns und Erken-

nens bestimmt ist. Nun ist es nicht so, als ob Habermas diesen Zirkel schlicht übersehen hätte. Er erklärt sich aus der Übernahme des geschilderten hermeneutischen Ansatzes, der das Zirkuläre des Verstehens und der Selbstreflexion als für sich zentral ansieht. Habermas, der, wie gezeigt, diesen Zirkel übernimmt, versucht ihn ebensowenig wie Gadamer oder Dilthey logisch zu vermeiden. Er erklärt - jetzt allerdings im Unterschied zu Gadamer - der Zirkel werde praktisch durchbrochen, und zwar durch das handlungsorientierte Interesse, welches das sich seiner historischen Kontingenz bewußte Subjekt an der Geschichte hat. Das Interesse an der Geschichte ist für Habermas gleich dem Interesse an praktischer Veränderung.³⁸⁾

In der geschichtlichen Rekonstruktion gewinnt das Subjekt die Identität mit sich selbst. Von dieser Identität heißt es, sie sei nicht unmittelbar wie die von Fichte behauptete, sondern sie sei erarbeitet.³⁹⁾

Demgemäß interpretiert Habermas auch Fichtes Begriff der Tathandlung. Die Tathandlung soll transparent werden innerhalb des faktischen Bewußtseins, was angesichts des Fichteschen Begriffs von Tathandlung in der Tat eine merkwürdige Vorstellung ist, denn immerhin hatte Fichte doch bemerkt, die Tathandlung komme unter den sogenannten Tatsachen des Bewußtseins gar nicht vor⁴⁰⁾, noch sei sie zu einer solchen Tatsache bildbar. Für Habermas ergibt sich diese Überlegung jedoch aus dem geschichtlichen Denken der Hermeneutik, welche, im Anschluß zum Teil an Hegel, auch methodische Reflexionen philosophischer Art im Kontext historischer Lebensprozesse begreift, d.h. das Leben selbst als die umfassende Einheit aller Theorien versteht und deshalb auch nur solche Theorien zuläßt, in denen der Bezug zum Leben ausdrücklich gefordert und thematisiert ist. Nolens volens gerät Habermas damit, d.h.

mit seinem Begriff des praktischen Interesses, in die Nähe Diltheys, den er zwar kritisiert, weil dieser den Lebensbezug metaphysisch faßt, der aber noch insofern seine eigene Theorie beeinflusst, als eben die vom Idealismus bewahrte Differenz von Reflexion und Leben eingezogen wird. (Urheber dieses Gedankens ist Hegel. Von ihm wird in der Phänomenologie Leben und Reflexion identifiziert. Vergl. hierzu Kapitel: Herr und Knecht - . Relativ plausibel wird diese Identifizierung durch das absolute Wissen, allerdings um den Preis, daß sich die praktischen Interessen philosophisch normativ, z.B. als "Sollen", nicht mehr zu artikulieren vermögen).

Dies ist der Grund, warum Habermas, wie Bubner bemerkt⁴¹⁾, keine Theorie der Kritik geben kann und warum er den Begriff des Transzendentalen objektivistisch mißversteht, warum seine eigene Theorie der Überprüfbarkeit sich entzieht. Wird nämlich die Tathandlung zum Implikat des faktischen Bewußtseins, dann sind Konstruktion und Konstruiertes so identisch, daß das Ganze den "als-Charakter" der Reflexion verliert, und eben dies ist nach Fichte Dogmatismus.

Daß der Habermassche Ansatz in der Tat zu dogmatischer Ontologie sich ausweitete, wird vor allem deutlich an den zu Kant und Fichte alternativ angebotenen Lösungsversuchen des Erkenntnisproblems.

Die transzendente Einheit der Apperzeption Kants bzw. die Identität des Ich mit sich, wie Fichte sie behauptete, ersetzt Habermas unter dem Vorwand einer materialistischen Transposition durch den Begriff einer mit sich identischen Handlungsstruktur.⁴²⁾

Dies entspricht zwar der behaupteten transzendentalen Regel, führt jedoch dazu, daß es hinsichtlich der Erkenntnisfrage zu einer Divergenz von Logik und Handlung kommt.⁴³⁾

Gleichwohl soll damit nicht Logik als solche verabschiedet sein. Von den Regeln des Handelns heißt es, sie seien empirisch und transzendental zugleich. Habermas will damit dem von ihm bei den Idealisten vermuteten Gegensatz von empirisch-sinnlich und intelligibel entgegen. Daß beides, z. B. von Fichte, qua Objekt der Reflexion unter transzendentelem Aspekt gesehen wird, d. h. in ihrer Funktion erkennend rekonstruiert wird, ist von ihm nicht bemerkt. Was er meint, ist dies: Die Regeln des Handelns sind auch Regeln der Erkenntnis ohne daß auf ein a priori rekurriert werden müßte, von dem aus der Zusammenhang von Arbeit und Erkenntnis gedacht werden kann. Der objektivistische Begriff des Transzendentalen führt damit über die These als solche nicht hinaus, sie wird nicht begründet. Hier zeigt sich der latent dogmatische Charakter der hermeneutischen Geschichtsphilosophie, die, wie gezeigt, die Bedingungen, Bedingtes zu nennen, selber als bedingt begreift.

Gleichwohl wird man sagen müssen, daß die Korrektur, die Habermas am Marxschen Denken einführt, indem er den Begriff der Reflexion für eine Gesellschaftstheorie positiv begreift, auf eine Entdogmatisierung, auch in politischer Absicht, abzielt, wie sie den klassischen Vorstellungen der Aufklärungsphilosophie entspricht.⁴⁴⁾ Der hermeneutisch-dialektische Ansatz hat zumindest den Vorteil, daß er jede Ontologisierung der gesellschaftlichen Entwicklung verhindert.

Mit dem von Habermas entwickelten Begriff der Reflexion ist in der Praxis ein diskursives Verfahren gemeint, indem die hermeneutisch verstandene Offenheit der Erfahrung der Reflexion zur Basis eines universalen Kommunikations- und Diskussionsprozesses wird. Die Frage ist nur, ob dieses Ziel mit der von Habermas kritisierten Philosophie nicht ebenfalls, und zwar systematisch schlüssiger erreicht werden kann. Der politische Kontext, in dem Habermas philosophiert und den er in anderen

Schriften diskutiert⁴⁵⁾, macht deutlich, daß mit seiner Rezeption der Marxschen Lehre - und dies war auch bereits die Absicht des Buches von A. Schmidt⁴⁶⁾ - eben jene Ontologisierungen verhindert werden sollen, die in der stalinistischen Ära ihre politische Relevanz unmittelbar zeitigten: mit der Reflexion wurde eodem actu die Diskussion als politisches Prinzip eliminiert.

Die Ontologie schließt auf kategorialer Ebene die Idee eines praktischen Diskurses ebenso aus, wie eine Sinnreflexion der Wissenschaft, wie sie Habermas bei Peirce und Dilthey feststellt. Auf material-politischer Ebene konvergiert sie mit einem politischen Dogmatismus und Dezisionismus, der von vornherein alle intellektuellen Gehalte in institutionelle transponiert hat - und damit Kritik in jeder Hinsicht unmöglich macht.

Gerade indem Habermas zwischen Produktionswissen und Reflexionswissen unterscheidet, ist er in der Lage, eine der politischen Situation angemessene Kritik aller nicht legitimierten Herrschaftsansprüche zu geben.

Herrschaft verfällt in dem Maße der Kritik, in dem sich die institutionell geforderte Repression nicht mit der objektiv, d. h. durch die Entwicklung der Produktivkräfte, notwendigen Repression deckt. Dies ist nur denkbar, wenn von einer Ontologisierung der historischen Entwicklung, wie sie durch die stalinistischen, ausschließlich technologisch orientierten Entwicklungspläne, evoziert wurde, durchbrochen werden kann, d. h., wenn die technologische Entwicklung auf ihren emanzipatorischen Stellenwert hin befragt werden kann.

Das aber setzt voraus, daß die im Interesse der Emanzipation notwendigen kritischen Versuche nicht vorweg bereits institutionellen Zwängen unterworfen werden - um einer blinden Fortschrittsidee willen. Kritik und Reflexion vollziehen sich sinn-

vollerweise im Kontext der technologischen Entwicklung, nicht aber sind sie a priori deren belangloses Echo.

Die trotz dieser Absicht bei Habermas feststellbare latente Dogmatisierung der Reflexion und Selbstreflexion ist, wie mir scheint, dadurch begründet, daß Habermas einerseits der hermeneutischen These von der Einheit von Symbol und Tatsache folgt; andererseits einem Begriff der Erfahrung der Reflexion vertraut, der eine Hegelsche Systematik unterstellt, ohne deren Konsequenzen zu akzeptieren.⁴⁷⁾

Die Einheit von Symbol und Tatsache, die wir in der Rezeption der kulturellen Überlieferung erfahren sollen, macht das für die Transzendentalphilosophie signifikante Problem der Applikation überflüssig - und dies gilt bereits für die Erfahrung selbst. Zwar hat sie dem Anspruch nach einen praktischen Stellenwert, doch kann dieser nicht als Sollen reflektiert werden, d.h. er ist kategorial und material in eins.

Sowohl Kants praktische Vernunft als auch Fichtes Begriff des Sollens waren so konzipiert, daß Vernunft als das zu Realisierende eingeesehen werden konnte, ohne als das geschichtlich bereits Gewordene angesehen und verstanden werden zu müssen. Gewiß zeigte sich darin ein gewisser Radikalismus, doch hatte dieser eben den Vorteil, daß er a priori eine Überschätzung auch der historischen Erfahrung verhinderte. Noch Marx reproduziert diesen Radikalismus, wenn er radikal zwischen Geschichte und Vorgeschichte unterscheidet.

Die Vernunftbegriffe Hegels und die geschichtlichen Kategorien der Hermeneutik müssen nicht erst Entscheidungskategorien werden - als durch Geschichte vermittelte repräsentieren sie an sich immer schon die Einheit von Leben und Denken, Handlung und Reflexion. Diese Einheit wiederum ist nicht eine praktische Idee, oder ein Prinzip, sondern Implikat der Erfahrung.

Die Erfahrung der Reflexion, wie sie Habermas im Anschluß an Hegel denkt, zielt auf ein praktisches Interesse ab bzw. wird von diesem bereits geleitet, welches nicht die Form eines Prinzips annimmt, dessen transzendentaler Stellenwert daher auch nicht ausgemacht werden kann, denn Prinzipien im Sinne der Transzendentalphilosophie werden nicht erfahren, sondern gedacht.

Ist die Erfahrung der Reflexion der letzte Bezugspunkt für Aussagen über Gesellschaft, Geschichte, Kultur etc., und ist dieser Begriff der Erfahrung nicht mehr transzendental rekonstruierbar, die transzendente Rekonstruktion ihrerseits wieder Moment der Erfahrung, dann läßt sich keine Theorie der Erfahrung der Reflexion geben, denn jeder Versuch, die Erfahrung zu transzendieren, wäre seinerseits nur als Erfahrung möglich. Offensichtlich setzt der Habermassche Begriff einer Erfahrung der Reflexion voraus, daß Theorie überhaupt Moment von Praxis sei, was bei Marx nur für die Ideologie galt - die kritische Theorie sollte es werden.

Eben dies ist durch den Zusammenfall von Symbol und Tatsache beabsichtigt, ein Zusammenfall, der in der Marxschen Hegelkritik mit Recht bestritten wurde. Die Reflexionssymbole sind eben nicht als Tatsachen anzusehen, sondern als Mittel, Tatsachen kritisch zu beschreiben und darzustellen. Erst die Trennung von Symbol und Tatsache führt zur Notwendigkeit vernünftiger Entscheidungen, wobei hier Vernunft nicht nur als "gewesene" Anspruch auf Objektivität hat. Ist der objektive Aspekt der Vernunft ihr Gewesensein, dann werden Symbole nicht appliziert, z. B. durch reflektierte Entscheidungen, sondern als applizierte rekonstruiert. Der daran sich anschließende Begriff von Theorie ist es, der zu Mißverständnissen führt.

Das bedeutet jedoch nicht, daß der Versuch Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie zu denken, von vornherein aussichtslos

ist. Er gelingt jedoch nur dann, wenn der von Marx explizierte und durch die Hermeneutik weiterentwickelte Vermittlungsbegriff nicht objektivistisch verstanden wird, z.B. als Struktur gesellschaftlicher Handlungen. Marx hat in der Warenanalyse einen Zusammenhang negativer Art zwischen gesellschaftlichem Handeln und Denken herausgearbeitet. Dieser Zusammenhang wird kritisiert, wobei die Kritik zugleich als Antizipation neuer Handlungen zu verstehen ist. Eine solche Antizipation ist orientiert an vorhandenen Möglichkeiten, weshalb sie nicht in einem negativen Sinne utopisch ist. Was objektiv möglich ist, ergibt sich aus einer kritischen Analyse der bestehenden Formen des Handelns, deren Widersprüchlichkeit nachgewiesen wird. Auch in diesem Sinne kommt der Arbeit die Funktion einer Erkenntniskategorie zu. Da sie ein gesellschaftliches und ein natürliches Verhältnis von Subjekt und Objekt ausdrückt, bietet sie die Möglichkeit:

1. auf kategorialer Ebene die Konstitution des Gegenstandes als gesellschaftliches Handeln zu denken (der transzendente Aspekt der Kritik);
2. auf materialer Ebene die Formen des gesellschaftlichen Handelns zu analysieren und kritisieren, indem
3. die kategoriale Ebene zur praktischen Norm des Handelns wird - prospektiv, als Basis, vernünftige Entscheidungen zu diskutieren, retrospektiv, als Kritik bestehender, gewordener Formen des Handelns. Die Normen werden in diesem Sinne auf Bestehendes in verändernder Absicht kritisch appliziert; kritisch heißt in diesem Falle: die Applikation ist nicht pure Dezision, sondern, gemäß dem kritischen Verfahren selbst, verfährt sie diskursiv, d.h. sie verpflichtet sich der Idee einer umfassenden und gerade deshalb erfolgreichen Diskussion.

FUSSNOTEN

KANTKAPITEL

- 1) Kant, Werke V, 134 = Prolegomena (Pr.) § 4.
- 2) Kant, Werke V, 236 = Pr. § 58.
- 3) Kant, Werke V, 118 = Pr. Vorrede. Zur Interpretation dieser Stelle siehe Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 450 (Fußnote).
- 4) Kant, Briefe, S. 318 ff.
- 5) Vaihinger, Kommentar zur KrV II, S. 435 ff.; Hinske, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie, S. 78-112; Martin, Immanuel Kant, S. 58 ff.; Chamberlain, Immanuel Kant, S. 520 ff.; Heimsoeth, Zeitliche Weltunendlichkeit und das Problem des Anfangs, Festschrift für Vleeschauwer, S. 22 ff.; Heimsoeth, Transzendente Dialektik II, 199 ff.; Delekat, Immanuel Kant, S. 184-213; Paulsen, Immanuel Kant, S. 216 ff.
- 6) Siehe zum Problem, daß in der KrV "Antinomie" durchweg als Singular auftritt: Heimsoeth, Transzendente Dialektik II, 199 (Fußnote); Hinske, aaO., S. 101.
- 7) Adorno, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, S. 14 ff.
- 8) Daß der Begriff "Vernunftkenntnis" nicht nur im pejorativen Sinne zu verstehen ist, wird später im Zusammenhang mit dem Begriff der "regulativen Idee" und Kants Systembegriff expliziert werden. Siehe dazu: Heimsoeth, Transzendente Dialektik, I, 27 ff.; Chamberlain, aaO., S. 815 ff.; Kant, Werke IV, S. 612 ff. = KrV S. 740 ff.; V, S. 222 ff. = Pr. §§ 56, 57; Eisler, Kant-Lexikon, S. 578.
- 9) Siehe zum folgenden: Kant, Werke III, S. 340 = KrV B 398; IV, S. 401 = KrV A 408, 409; IV, S. 409 ff. = KrV B 448 ff.; V, S. 210 ff. = Pr. § 51; X, S. 450 ff. = Kritik der Urteilskraft (KdU) A 240 ff.; VII, 141 ff. = Kritik der praktischen Vernunft (KpV) A 55 ff.
- 10) Windelband, aaO., S. 461; Heimsoeth, Transzendente Dialektik, II, 220 ff.
- 10a) Kant, Werke IV, S. 414 = KrV B 456.
- 11) Fischer Lexikon, Mathematik I, S. 173 ff.; Tarski, Einführung in die mathematische Logik, S. 79 ff.
- 12) Fischer Lexikon, aaO.; Stegmüller, Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit, S. 1 ff., S. 22 ff., S. 62 ff.; Lorenzen, Formale Logik, S. 99.
- 13) Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, S. 434 ff.

- 14) Die Ausdrücke "Zahl" und "Nachfolger" sind hier im Sinne des Peano-Axiomensystems zu verstehen. Siehe dazu: Carnap, Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit, S. 18 ff.; Tarski, aaO., S. 219 (Fußnote mit Verweis); Stegmüller, aaO., S. 378 ff.; Russel, Die Mathematik und die Metaphysiker, S. 9 ff.
- 15) In der Mathematik nennt man diesen, auf Brouwer (1881 - 1966) zurückgehenden Ansatz den des mathematischen "Intuitionismus". Danach wird das "Unendliche" nicht als "Aktual-Unendliches", sondern als "Potentiell-Unendliches" aufgefaßt. Siehe dazu: Stegmüller, aaO., S. 438; A. d'Abro, Die Kontroversen über das Wesen der Mathematik, S. 26 ff.; Der von Kant kritisierte "fehlerhafte" Unendlichkeitsbegriff findet sich insbesondere bei Christian Wolff, Ontologia § 796 und bei Baumgarten, Metaphysika § 372 und § 256.
- 16) Stegmüller, aaO., S. 438; Kamlah-Lorenzen, Logische Propädeutik, S. 170.
- 17) Stegmüller, aaO., S. 438.
- 17a) Kulenkampff, Antinomie und Dialektik, S. 82 ff.
- 18) Kant, Werke IV, S. 666 ff. = KrV B 817 ff.; VI, S. 500.
- 19) Kant, Werke IV, aaO. = KrV B aaO.
- 20) Die Kantische Unterscheidung von allgemeiner und transzendentaler Logik wird weiter oben expliziert werden. Siehe dazu vorläufig: Kant, Werke III, S. 97-106 = KVR B 74-88.
- 21) Kant, Werke IV, S. 661 ff. = KrV B 810 ff.
- 21a) Kant, Werke IV, S. 415 = KrV B 457.
- 22) Heimsoeth, Transzendente Dialektik, II, S. 223.
- 22a) Heimsoeth, aaO., S. 224.
- 23) Kant, Werke IV, S. 415 = KrV B 457; siehe dazu auch die Stellennachweise aus den Nachlaßreflexionen Kants bei Eisler, Kant-Lexikon, S. 12, 13; Heimsoeth, aaO., S. 224.
- 24) Der Widerspruch beruhte in diesem Zusammenhang darauf, daß bei Annahme einer unendlich verflochtenen Reihe von Jetztmomenten ein letztes Jetztmoment angenommen werden müßte, welches in kein Verhältnis mehr zu setzen wäre zu einem folgenden.
- 25) Kulenkampff, aaO., S. 3 ff.
- 26) Kant, Werke IV, S. 440 = KrV B 490.
- 27) Kant, Werke, aaO., S. 441 = aaO. B. 491.
- 28) Kant, Werke V, S. 213 ff. = Pr. § 526.

- 28a) Vgl.: Kant, Werke IV, S. 392 = KrV A 395, wo Kant sagt, daß hypostasieren bedeutet, daß man "seine Gedanken zu Sachen macht"; außerdem: Kant, Werke aaO., S. 598 = KrV B 720, 721; Adorno, Negative Dialektik, S. 236.
- 29) Kant, Werke III, S. 63 = Einleitung zur KrV B 26; aaO., S. 131 = KrV B 125; V, 79 ff. = De Mundis sensibilis § 22 Anm.; aaO., S. 85 = aaO., § 24.
- 30) Kant, Werke IV, S. 477 ff. = KrV B 544 ff.; aaO., S. 547 = aaO. B 647; aaO., S. 582 ff. = aaO. B 697 ff.; V, S. 222 ff. = Pr. § 56.
- 31) Kant, Werke III, S. 339 = KrV B 396, 397; V, S. 200 ff. = Pr. § 43.
- 32) G.W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Band II, S. 225 ff.
- 33) Siehe Stellennachweis FN 15.
- 34) Siehe Stellennachweis FN 15.
- 35) Kant, Werke IV, S. 560 = KrV B 664, 665; aaO., S. 646 = aaO. B 788, 789; aaO. 660 = aaO. B 809. Siehe allgemein zu Kants Unterscheidung von transzendent und transzendental: III, S. 310 = KrV B 353.
- 36) Kant, Werke III, S. 311 ff. = KrV B 354 ff.; IV, S. 469 ff. = KrV B 532 ff.
- 37) Kant, Werke IV, S. 393 ff. = KrV A 396 ff., aaO., S. 410 ff. = aaO. B 449 ff.; V, S. 199 ff. = Pr. § 42.
- 38) Kant, Werke III, S. 131 ff. = KrV B 125 ff.; IV, 649 = KrV B 793; V, S. 136 ff. = Pr. § 5; siehe dazu: Radermacher, Bemerkungen zu Kants Theorie der Erfahrung, S. 451 ff.; Weizsäcker, Die Einheit der Natur, S. 120 ff.; vgl. FN 87.
- 39) Die Problematik der synthetischen Urteile a priori wird weiter oben im Zusammenhang mit "Schematismus" und "Grundsätzen" expliziert werden. Siehe zunächst zur Differenz von synthetischen und analytischen Urteilen: Kant, Werke III, S. 52 ff. = Einleitung zur KrV B 11 ff.; V, 125 ff. = Pr. § 2.
- 40) Siehe dazu Kants Definition der "metaphysischen Erörterung" in der transzendentalen Ästhetik: Kant, Werke III, S. 73 = KrV B 38, 39.
- 41) Kant, Werke III, S. 97 = KrV B 74, 75.
- 41a) Kant, Werke III, S. 45 = Einleitung zur KrV B 1 ff.; Vaihinger, Kommentar zur KrV I, S. 178 ff.
- 41b) Kant, aaO.

- 41c) Zu diesem "abgeänderten" Ästhetik-Begriff siehe Kants Fußnote in III, S. 70 = KrV B 35, 36.
- 42) Kroner, Von Kant zu Hegel, Band I, S. 105, unterscheidet zwischen einem "anthropologischen a priori" der Sinnlichkeit und einem "logischen a priori" des Verstandes.
- 43) Dem korrespondiert die Einsicht, daß man nicht wissen kann, ob sie einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen: "... daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen ... = (III, S. 66 = Einleitung zur KrV B 60). Demgegenüber glaubt Heidegger, in der transzendentalen Einbildungskraft die Wurzel beider Stämme gefunden zu haben. (Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 127 ff., S. 147 ff.). Er gesteht jedoch zu, daß er sich damit in Gegensatz zu Kants Auffassung setzt (aaO., S. 147).
- 44) Kant, Werke III, S. 71 = KrV B 37; Eisler, Kant-Lexikon, S. 46.
- 45) Vaihinger, Kommentar zur KrV, II, S. 151.
- 45a) Vaihinger, aaO., S. 155, bemerkt zu Recht, daß das in der transzendentalen Ästhetik unter § 2 Erörterte nicht eine logische Definition des Raumbegriffs, sondern eine sachliche Untersuchung der Raumvorstellung ist.
- 46) Der Terminus "Begriff des Raumes" ist allerdings im Hinblick auf das vierte Raumargument (Kant, Werke III, S. 73 = KrV B 40) irreführend, denn wäre der Raum ein Begriff, so wäre Begriff = Anschauung und das Problem der Synthesis entfielen. Siehe dazu: Vaihinger, aaO., S. 157 ff.; vgl. auch Heidegger, Die Frage nach dem Ding, S. 154 ff.
- 47) Kant, Werke III, S. 139 = KrV B 137; Anacker, Zum Problem der Identität, S. 22 ff.; vgl. auch Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, wo im Kapitel: "Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants" u.a. zu lesen ist: "... Ontologisch bedeutet dies, daß der Begriff des Objekts nicht mehr ohne Bezugnahme auf das Subjekt der Erkenntnis verwendet werden kann ..." (aaO., S. 89).
- 48) Kant, Werke III, S. 109 = KrV B 92, 93; Vaihinger, Kommentar zur KrV I, S. 175 ff.
- 49) Die Tatsache, daß Kant hier bereits den Terminus "Gegenstand" (der ja gerade nicht als ursprünglich verbürgter, sondern als konstituierter Begriffen werden soll, vgl. dazu weiter oben) verwendet, hat seit jeher Anstoß erregt; vgl. dazu die zahlreichen Nachweise bei Vaihinger, aaO., II, S. 16 ff. Vaihinger, aaO., II, S. 6 ff. und S. 16 ff. schlägt daher zu Recht vor, zwei verschiedene Gegenstandsbegriffe anzunehmen:

1. der Gegenstand qua Ding an sich affiziert uns, dadurch erhalten wir eine Vorstellung
 2. in dieser Vorstellung wird uns der Gegenstand qua Erscheinung gegeben.
- 50) Kant, Werke III, S. 69 = KrV B 33, 34; aaO., S. 87 = aaO. B 60; V, S. 150 = Pr. § 13 Anm. 1.
- 51) Zwar können wir, so Kant, von dem, "was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben - wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen ..." (Kant, Werke V, S. 226 = Pr. § 57; siehe auch aaO., S. 193 = Pr. § 32).
- 52) "Die nichtsinnliche Ursache ... ist uns gänzlich unbekannt ..." Kant, Werke IV, S. 462 = KrV B 522.
- 53) "Erscheinungen ... müssen selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind ..."; aaO., S. 491 = KrV B 565; siehe auch V, S. 183 = Pr. § 32.
- 54) Kant, Werke V, S. 183 = Pr. § 32.
- 55) Kant, Werke III, S. 278 ff. = KrV A 249 ff. Die Annahme solcher Noumena beruht darauf, daß der Verstand die Sinnlichkeit einschränkt, indem er ihr zeigt, daß ihre "Gegenstände" nur Erscheinungen sind, denen etwas entsprechen muß, was an sich nicht Erscheinung ist; vgl. Eisler, Kant-Lexikon, S. 388 ff.
- 56) Vgl. Kant, Werke V, S. 203 = Pr. § 45, wo Kant folgende Begriffe gleichsetzt: Ding an sich = hyperbolische Objekte = Noumena = reine Verstandeswesen = Gedankenwesen. Siehe auch III, S. 307 = KrV A 292 zum Unterschied zwischen Gedankending und Unding.
- 57) "Der Begriff eines Noumenon, d.i. ... ein Ding an sich selbst ...", Kant, Werke III, S. 279 = KrV B 310; ebenso V, S. 236 ff. = Pr. § 59: "... Dinge an sich selbst, welche letztere (noumena) ..."
- 58) Kant, Werke IV, S. 462 ff. = KrV B 522 ff. Treffend drückt dies Radermacher so aus: "Das Ding an sich ist darin erkannt, nicht erkennbar zu sein, wenn erkannt ist, daß gerade die Unbezogenheit auf das Denken dessen Negation bedeutet." (Radermacher, Transzendente Apperzeption bei Kant, S. 30).
- 59) Kant, Werke III, S. 69 = KrV B 33, 34.
- 59a) Vgl. FN 49; Grayeff, Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants, S. 28.
- 60) Kant, Werke III, S. 136 = KrV B 132, 133.
- 61) AaO., S. 98 = aaO. B 76, 77.

- 62) Kant, Werke IV, S. 617 = KrV B 747, 748.
- 63) Kant, Werke III, S. 98 = KrV B 76, 77.
- 64) Vgl. FN 47. Würden Dinge an sich erkannt, dann wäre Erkenntnis in dem Sinne unmöglich, als sie nicht mehr als Verhältnis konzipiert wäre, da Dinge an sich, wird der Gedanke des An-sich radikalisiert, eben das sind, was die Negation von Verhältnissen ist. Insofern sind sie gleichgültig gegen Erkenntnis.
- 65) Erscheinung heißt in der KrV wesentlich der Gegenstand der äußeren Erfahrung, der empirischen Erkenntnis; vgl. Kant, Werke III, S. 270 = KrV B 299; IV, S. 560 = KrV B 665, 666; V, S. 207 = Pr. § 49.
- 66) Prauss, Erscheinung bei Kant, S. 91.
- 67) Anacker, Zum Problem der Identität, bemerkt in diesem Zusammenhang mit Recht: "Das Verhältnis "Vorstellung - Gegenstand" ist die Voraussetzung für die Fragestellung Kants, ja schon für die Revolution der Denkungsart, welche die kopernikanische Wende ist." (aaO., S. 18).
- 67a) Radermacher, Zum Verhältnis von Faktizität und Reflexion, S. 254-257. Eine ähnliche Konzeption liegt Sartres Theorie vom "Präreflexiven cogito" zugrunde, vgl. Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 15-23.
- 68) Kant, Werke III, S. 110 = KrV B 94.
- 69) AaO., S. 69 ff. = aaO., B 33/34.
- 70) AaO.
- 71) "Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte a priori angetroffen werden ...", aaO. 70 = aaO. B 35, 36.
- 72) AaO.
- 73) Kant, Werke V, S. 57 ff. = De mundis sensibilis § 15.
- 73a) Kant, Werke III, S. 92 = KrV B 67.
- 74) Kant, Werke III, S. 71 = KrV B 37.
- 75) AaO., S. 75 = B 42, 43. Die Kantische Theorie der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit, die Adorno für die "spezifische" Leistung Kants hielt (Adorno, Erkenntnistheorie, S. 285 ff.), und welche Russell als den wichtigsten Teil der KrV bezeichnete (Russell, A History of Western Philosophy, S. 712), wird vom offiziellen Marxismus als "typisch idealistisch" abgelehnt. Die Argumentation offenbart nicht nur einen Rückfall in platte Ontologie, sondern auch, daß die Kantische Auffassung mißverstanden wird:
"Diese idealistischen Vorstellungen von Raum und Zeit wer-

den von der praktischen Lebenserfahrung (!) der Menschen und durch die Entwicklung der Wissenschaft widerlegt ... Raum und Zeit sind objektiv und existieren unabhängig vom Bewußtsein ... Sie waren immer und sie werden immer sein ... " (Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, S. 79 ff.). In einer früheren Auflage wird als "Beweis" folgendes vorgeschlagen: "Wenn ein Reisender von Paris nach Moskau fährt, so weiß er, daß er nicht eingebildeste, sondern objektiv reale 2500 km zurückzulegen hat, wozu eine bestimmte Zeit notwendig ist, deren Länge nicht von einer vorgestellten, sondern von einer objektiv realen Entfernung ... abhängt." (Zitatnachweis bei Wetter, Sowjetideologie Heute, S. 35). Es wird sich bei der Darstellung des Schematismuskapitels der KrV erweisen, daß der in dieser Argumentation verwendete Begriff "Länge" erschlichen ist. Länge, ebenso wie Größe, so wird sich zeigen, bezeichnet nicht das absolute, dinghafte Maß, welches einfach angewendet wird, sondern vielmehr eine Operation, eine Handlung, das bestimmte Übergehen von einem Gegebenen zu einem anderen. - Demgegenüber wird in der neueren Psychologie der Raum z. T. ebenfalls als Anschauungsform und als eine "der in uns liegenden Vorbedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung" begriffen. (Vgl. Metzger, Das einäugige Tiefensehen, S. 559 ff.).

- 76) Bzw. von der Zeit, vgl. Kant, Werke III, S. 82 = KrV B 52.
- 77) AaO. III, S. 75 = B 42, 43.
- 78) Mit Windelband (Geschichte der Philosophie, S. 452) sei darauf hingewiesen, daß es eine irreführende Auffassung der Kantischen Lehre ist, wenn man dieses "Zugrundelegen" oder "Vorhergehen" zeitlich auffaßt. Der Nativismus, welcher Raum und Zeit für eingeborene Vorstellungen hält, ist durchaus unkantisch und steht im Widerspruch mit ausdrücklichen Erklärungen Kants: "Schließlich kommt jedem, wie von selbst die Frage, ob beide Begriffe (vgl. FN 46) angeboren oder erworben seien ... In Wahrheit sind beide Begriffe ohne Zweifel erworben (und zwar, Vf.) von der Tätigkeit selber der Erkenntniskraft ... " Werke V, S. 69 = De mundis sensibilis § 15 (Zusatz).
- 79) AaO., S. 47 = § 14.
- 80) Vgl. Vaihinger, Kommentar zur KrV, II, S. 368 ff.
- 81) Kant, Werke III, S. 69 = KrV B 33, 34.
- 82) AaO., S. 72 = B 38, 39.
- 83) AaO.
- 84) "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll,

überhaupt beschäftigt." (Kant, Werke III, S. 63 = Einleitung zur KrV B 26). "Das Wort transzendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen bedeutet . . ." (Kant, Werke V, S. 157 ff. = Pr. § 13 Anm. III).

- 85) Kant, Werke III, S. 101 = KrV B 81.
- 85a) Radermacher, Transzendente Apperzeption bei Kant, S. 30 ff.
- 86) Grayeff, Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants, S. 28.
- 87) Hume versuchte den Nachweis zu führen, daß die konstitutiven Formen einer begrifflichen Erkenntnis der Wirklichkeit, insbesondere die der Kausalität, Produkte eines Assoziationsmechanismus seien. Durch die Wiederholung derselben Sukzession von Vorstellungen und durch die Gewohnheit, sie aufeinanderfolgend zu finden, entstehe eine innere Nötigung, nach der einen die andere vorzustellen und zu erwarten. Wenn nun das Denken dies Folgen in ein "Erfolgen" (Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 397), wenn es das post hoc in ein propter hoc umdeutet, so ist dies in dem Inhalte der kausal aufeinander bezogenen Ideen nicht begründet. Kants Argumentation gegen diese Theorie ist nun folgende: Aus den Assoziationen läßt sich der Gedanke von Kausalität nicht entwickeln. Sofern man nämlich von Erfahrung im Unterschied zur Wahrnehmung spricht, ist bereits der Gedanke der Kausalität angesetzt, welcher deshalb nicht aus der Wahrnehmung entspringen sein kann, weil, Kant zufolge, überhaupt kein Gedanke aus Wahrnehmungen zu entspringen vermag. Kant drückt dies in der "Zweiten Analogie" (Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität so aus: "Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgendetwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt." (III, S. 231 = KrV B 240, 241). Vgl. Radermacher, Kants Theorie der Erfahrung, S. 451 ff.; David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, S. 35; Wellmer, Methodologie als Erkenntnistheorie, S. 31 ff.; Lauener, Hume und Kant, S. 108 ff.
- 88) Kant, Werke III, S. 97 = KrV B 74, 75.
- 89) "Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde eines besonderen Aktes der Synthesis . . . nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf." (aaO., S. 140 = KrV B 138, 139).
- 90) Kant, Werke III, S. 143 = KrV B 143, 144; aaO., S. 116 ff. = § 10 KrV.

- 91) Klaus Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteils-
tafel, S. 8 ff.; Aristoteles, Kategorien - Schrift, S. 44 ff.,
Lehre vom Satz, S. 95 ff.
- 92) Die Verwechslung von Geltungsproblematik und Existenz-
problematik hat im theoretischen Marxismus zu einer fast
völligen Fehlinterpretation des Begriffs "Idealismus" ge-
führt. Die "klassische", auf Engels (MEW XXI, S. 274 ff.)
zurückgehende Definition, die sich unter anderem auch bei
Lukács (Die Erkenntnistheorie Lenins und die Probleme der
modernen Philosophie, S. 466) findet, lautet: "Die beiden
Weltanschauungen scheiden sich in der Frage des Verhält-
nisses von Sein und Bewußtsein. Ist das Sein primär dem
Bewußtsein gegenüber, wie dies der Materialismus vertritt,
oder ist das Bewußtsein primär dem Sein gegenüber, wie es
der Idealismus annimmt?". Kant, ebenso wenig wie Hegel
oder Fichte, würde jemals bestreiten, daß es Dinge außer-
halb des Bewußtseins gibt, wohl aber behaupten, daß Urtei-
le über Dinge nur durch Bewußtsein möglich sind. Diese
Selbstverständlichkeit als Idealismus zu bezeichnen, er-
scheint in der Tat fragwürdig - offenbar meint man Realis-
mus, wenn man Materialismus sagt, und einen Idealismus
Berkeley'scher Provenienz (esse = percipi), wenn man vom
sog. "deutschen Idealismus" redet. (vgl. dazu Wetter, Sowjet-
ideologie Heute, S. 24 ff.).
- 93) Kant, Werke III, S. 126 = KrV B 118.
- 94) Anacker, Zum Problem der Identität, S. 35 m. w. N.
- 95) Fichte, Werke I, S. 38 (Über den Begriff der WL).
- 96) AaO., S. 41.
- 97) AaO., S. 58.
- 98) Kant, Werke, aaO.
- 99) AaO., S. 159 = B 168, 169.
- 100) AaO., S. 138 = B 135, 136 (§ 17 KrV).
- 101) Radermacher, Transzendente Apperzeption bei Kant,
S. 28 ff.
- 102) Kant, Werke III, S. 102 = KrV B 82, 83.
- 103) AaO.
- 104) Radermacher, aaO.
- 105) Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles, S. 286.
- 106) Anacker, Zum Problem der Identität, S. 1 ff.
- 107) AaO.
- 108) Becker, Idealistische und materialistische Dialektik, S. 37 ff.

- 109) Radermacher, aaO.
- 110) Becker, aaO.
- 111) Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, S. 17 ff.
- 112) Becker, aaO.
- 112a) Descartes und Kant waren daher der Ansicht, daß Natur nur als produzierte Realität habe und daß der Produzierende (der Verstand) als Tätigkeit konzipierbar sei, daß folglich Selbstbewußtsein nur als Gegenstandsbewußtsein möglich sei.
- 113) Descartes, Regeln zur Leitung des Geistes, S. 3 ff.
- 113a) Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, S. 99 ff.
- 114) Radermacher, aaO., S. 29.
- 115) "Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, . . . , wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben . . ." (Kant, Werke III, S. 129 = KrV B 122).
- 116) Radermacher, aaO.
- 117) Kant, aaO., S. 100 ff. = KrV B 79 ff.
- 118) Klaus Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteils-
tafel, S. 26.
- 119) Kant, aaO., S. 125 ff. = KrV B 116 ff.
- 120) AaO., S. 129 = B 122.
- 121) Vgl. die Ausführungen zum Antinomienproblem.
- 122) Kant, aaO., S. 154 ff. = B 160 ff.
- 123) Vgl. FN 117.
- 124) Dies führte in der Tradition zu dem Theorem von der "Unaussprechlichkeit" des Individuums (individuum est ineffabile); ein Gedanke, der später in Hegels Phänomenologie des Geistes unter dem Titel der sinnlichen Gewißheit wieder auftauchen wird. Siehe dazu: Aristoteles, Kategorien-Schrift, S. 49.
- 125) Kant, Werke III, S. 102 = KrV B 82 ff. ; III, S. 105 ff. = B 87; III, S. 117 = B 104 ff. ; III, S. 185 ff. = B 173 ff. ; V, S. 187 = Pr. § 36.
- 126) Kant, Werke III, S. 109 = KrV B 92, 93.
- 127) AaO., S. 110 = KrV B 94.
- 128) AaO., S. 109, 110 = aaO. B 92, 93.

- 129) AaO. 111 = aaO. B 95.
- 130) Klaus Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteils-
tafel, S. 10.
- 131) Kant, Werke V, S. 172 = Pr. § 23.
- 132) Grayeff, Deutung und Darstellung der theoretischen Philo-
sophie Kants, S. 105.
- 133) Anacker, Zum Problem der Identität, S. 26.
- 134) Kant, Werke III, S. 142 = KrV B 141, 142.
- 135) AaO., 116 = B 102, 103.
- 136) AaO.
- 137) AaO., S. 117; Anacker, aaO.
- 138) AaO., Anacker, aaO., S. 27.
- 139) Vgl. FN 88; Adorno, Anmerkungen zum philosophischen
Denken, S. 12.
- 140) Vgl. FN 127.
- 141) Kant, Werke III, S. 133 = KrV B 128.
- 142) Radermacher, Bemerkungen zu Kants Theorie der Erfah-
rung, S. 451 ff.
- 143) Kant, Werke III, S. 135 = KrV B 130, 131.
- 144) AaO., S. 136 = § 15 KrV.
- 145) AaO., S. 117 ff. = B 104 ff.
- 146) AaO., S. 135 = B 130, 131.
- 147) Kant, Werke V, S. 164 ff. = Pr. § 19.
- 148) Kant, Werke III, S. 136 = § 16 KrV.
- 149) Kant, Werke IV, S. 344 = KrV A 346.
- 150) Radermacher, Transzendente Apperzeption bei Kant, S. 34.
- 151) Kant, Werke III, S. 136 = § 16 KrV.
- 152) Anacker, aaO., S. 28.
- 153) Kant, Werke III, S. 137 = § 16 KrV.
- 154) Radermacher, aaO., S. 43.
- 155) Kant, Werke IV, S. 344 = KrV A 346.
- 156) Radermacher, aaO., S. 41; Klaus Reich, aaO., S. 30, 31.
- 157) Wittgenstein, Traktatus, Satz: 3. 326 = S. 28; 4. 12 ff. = S. 42.
- 158) Kant, Werke III, S. 280 = KrV A 255 (Anmerkung).

- 159) AaO., S. 274 ff. = B 303 ff.
- 160) Da Kant das Verhältnis, in welchem das Gegebene gegeben ist, Form nennt, liegt der Einwand nahe, Kant behandle das Erkenntnisvermögen als ein Werkzeug, mit dem man sich nach erfolgter Prüfung ans Material herannähme. Diesen Vorwurf erhob als erster Hegel (vgl. Phänomenologie des Geistes, S. 63 ff.; Enzyklopädie von 1830, S. 43 = § 10), später dann z. B. auch Nietzsche (vgl. Werke III, S. 499). Neuerdings wird dieser Einwand wieder aufgegriffen von Habermas (Erkenntnis und Interesse, S. 14 ff.; S. 362). Der Einwand verkennt m. E. den Status der transzendentalen Reflexion bei Kant. Man fängt nach Kant nämlich nicht erst dann an zu erkennen, wenn man das "Werkzeug" untersucht hat. Vielmehr kann das "Werkzeug" nur in seiner Funktion untersucht werden, und nicht abstrakt gegen diese sich wenden. Die von Hegel vorgeschlagene und von Habermas akzeptierte instrumentalistische Interpretation der Kantischen KrV unterstellt, daß hier eine Abfolge von Operationen statt habe, welche die Unmittelbarkeit des Erkennens zugunsten einer sekundären und deshalb nur subjektiven Reflexion aufgebe. Folgt man dagegen der Interpretation von Klaus Reich, dann wird klar, daß sich die Regel nicht von ihrer Anwendung trennen läßt, womit der Hegelsche Einwand entfällt (vgl. Klaus Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteils-tafel, S. 30 ff.).
- 161) Hinsichtlich der Möglichkeit der Erfahrung sind Sinnlichkeit und Verstand einander gleichwertig: "keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen" (Kant, Werke III, S. 98 = KrV B 76, 77).
- 162) AaO., S. 186 = B 175.
- 163) AaO., S. 186, 187 = B 175, 176.
- 164) Demgegenüber spricht Anacker (Zum Begriff der Identität, S. 26) von einer "ursprünglichen Affinität der Kategorien zum Mannigfaltigen, welche das Schematismuskapitel überflüssig mache".
- 165) Kant, Werke III, S. 187 ff. = B 176 ff.
- 166) AaO.
- 167) AaO.
- 168) Vgl. FN 159.
- 169) Kant, Werke III, S. 196 ff. = KrV B 190 ff.
- 170) AaO., S. 203 ff. = aaO., B 200 ff.
- 171) AaO.

- 172) Kant, Werke V, S. 227 = Pr. § 57.
- 172a) Kant, Werke III, S. 152 ff. = KrV B 157 ff.
- 173) Heidegger (Die Frage nach dem Ding, S. 143) sagt von dieser Stelle: "Wer diesen Satz begreift, begreift Kants KrV". Vgl. auch Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 111.
- 174) Kant, Werke III, S. 201 = KrV B 197, 198.

KANT - FICHTE - HEGEL - KAPITEL

- 1) Kant, Werke IV, 393 = KrV A 396.
- 2) Kant, Werke IV, 410 ff. = KrV B 449 ff. ; V, 199 ff. = Pr. § 42.
- 3) Kant, Werke III, 335 ff. = KrV B 390 ff.
- 4) vergl. dazu den Abschnitt über Hegels Phänomenologie des Geistes.
- 5) Kant, Werke IV, 590 ff. = KrV B 708 ff.
- 6) Kant, Werke III, 125 = KrV B 116.
- 7) Kant, aaO. 129 = aaO. B 122.
- 8) Kant, Werke V, S. 205 (Fußnote) = Pr. § 46.
- 9) Fichte, Werke I, 419 ff. (Erste Einleitung in die WL).
- 10) Kant, Werke III, 137 = KrV B 134 (Anmerkung).
- 11) Fichte, Briefwechsel; Akademieausgabe III, 2, S. 21, Nr. 169.
- 12) AaO., S. 19, Nr. 168a.
- 13) Kant, Werke III, 18 = KrV A XX (I. Vorrede).
- 14) Kant, Werke IV, 344 = KrV B 404.
- 15) Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, S. 12.
- 16) Fichte, Werke II, 441 f. (Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der WL).
- 17) Fichte, Nova Methodo: Nachgelassene Schriften II, S. 356.
- 18) Fichte, Werke I, 91 ff. (GWL).
- 19) Fichte, Nova Methodo, aaO., S. 536.
- 20) Fichte, Werke IX, 100 (Einleitung in die WL 1813).
- 21) Fichte, Werke IX, 59.
- 22) Fichte, aaO., S. 100.
- 23) Fichte, Werke I, 38, 41, 58.
- 24) Vergl. Anacker, Zum Problem der Identität, S. 35 ff.
- 25) Fichte, Werke I, 96 f. (GWL).
- 26) AaO., S. 91 f.
- 27) AaO.
- 28) Vergl. Radermacher, Fichtes Begriff des Absoluten, S. 20 ff.
- 29) Anacker, aaO.
- 30) Vergl. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, S. 95 ff.

- 31) Hegel, G.W.F., Differenz des Fichteschen und Schelling-
schen Systems der Philosophie, S. 26 (Differenzschrift).
- 32) Daraus wird auch verständlich, warum Fichte ständig neu
ansetzte, die WL zu formulieren und darzustellen.
- 33) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 21 (Vorrede).
- 34) Hegel, Differenzschrift, S. 17.
- 35) AaO.
- 36) AaO., S. 18.
- 37) AaO., S. 19.
- 37a) AaO., S. 21.
- 38) AaO., S. 21.
- 39) Marx, MEW III, S. 26.

HEGEL - KAPITEL

- 1) Vergl. die Ausführungen zur transzendentalen Ästhetik.
- 2) Kant, Werke III, 187 ff. = KrV B 176 ff.
- 3) AaO., S. 110 = aaO. B 94.
- 4) Hegel, Phänomenologie des Geistes (Phä.), S. 79.
- 5) Hegel, Phä., S. 81; vergl. dazu die Untersuchung Beckers in "Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus", S. 137 ff.
- 6) Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 99.
- 7) Hegel, Phä., S. 81, 82.
- 8) Hegel, Logik I, S. 131, Logik II, S. 48 ff., vergl. Heimann, "System und Methode in Hegels Philosophie", S. 322 ff.
- 9) Hegel, Phä., S. 83.
- 10) Fischer, "Hegels Leben, Werke und Lehre", Band I, S. 309.
- 11) Kant, Werke III, 75 = KrV B 42/43.
- 12) Hegel, Phä., S. 83.
- 13) Hegel, Phä., S. 83/84.
- 14) Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 100.
- 15) Fischer, aaO., S. 309/310.
- 16) Hegel, Phä., S. 85.
- 17) AaO.
- 18) AaO.
- 19) AaO.
- 20) AaO., S. 86/87.
- 21) AaO., S. 87.
- 22) Hegel, Phä., S. 71 ff. (Einleitung)
- 23) Siehe dazu weiter oben.
- 24) Vergl. die Ausführungen zu § 16 KrV.
- 25) Hegel, Phä., S. 89 ff.
- 26) AaO., S. 89.
- 27) AaO.
- 28) AaO.
- 29) Hegel, Phä., S. 71 (Einleitung).

- 30) Hegel, Phä., S. 89.
- 31) AaO.
- 32) Hegel, Phä., S. 75 (Einleitung).
- 33) Fischer, aaO., S. 311 ff.
- 34) Hegel, Phä., S. 90.
- 35) AaO., S. 93.
- 36) AaO., S. 90.
- 37) AaO., S. 91, vergl. dazu auch Logik II, S. 119 (Begriff der Punktualität).
- 38) Vergl. Logik II, S. 120 (Begriff der Porösität).
- 39) Hegel, Phä., S. 91.
- 40) Marcuse, aaO., S. 102/103.
- 41) Hegel, Logik II, S. 120.
- 42) Hegel, Phä., S. 93 f.
- 43) Fischer, aaO., S. 313.
- 44) Marcuse, aaO.
- 45) Hegel, Phä., S. 94.
- 46) Hegel, Phä., S. 97.
- 47) Hegel, Phä., S. 95.
- 48) AaO.
- 49) Hegel, Phä., S. 97.
- 50) AaO.
- 51) AaO.
- 52) Fischer, aaO., S. 315; Hegel, Phä., S. 100.
- 53) Hegel, Phä., S. 101/102.
- 54) Kant, Werke III, S. 137 = KrV B 134.
- 55) Vergl. die Ausführungen zur KrV.
- 56) Kant, Werke III, S. 117 (KrV B 104), S. 134 (B 129), S. 148 f. (B 151 f.).
- 57) Vergl. Kants Begriff des "Transzendentalen" (FN 84 im Kantkapitel).
- 58) Vergl. § 16 KrV.
- 58a) Vergl. Kants Begriff der "Synthesis".
- 59) Hegel, Phä., S. 103.

- 60) Fischer, aaO., S. 316 f.
- 61) Hegel, Logik II, S. 119 f.
- 62) Hegel, Phä., S. 105.
- 63) AaO.
- 64) Hegel, Phä., S. 106.
- 65) Becker, "Hegels Phänomenologie des Geistes", S. 40 f.
- 66) Hegel, Phä., S. 107 f.
- 67) AaO.
- 68) Vergl. Fischer, aaO., S. 318.
- 69) Vergl. dazu auch Hegels Ausführungen in der Jenaer Realphilosophie, S. 50.
- 70) Hegel, Phä., S. 109/110, siehe dazu auch Glockner: Der Begriff in Hegels Philosophie (passim).
- 71) Vergl. Hyppolite, "Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit, S. 119 f.
- 72) Becker, "Hegels Phänomenologie des Geistes", S. 40 f.
- 73) Staudenmaier, "Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems", S. 275 f.
- 74) Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 104 f.
- 75) Nink, "Kommentar zur Phänomenologie des Geistes", S. 52.
- 76) Grayeff, "Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants", S. 28.
- 77) Kant, Werke III, S. 152 ff. = KrV B 157 ff.
- 78) Kant, Werke III, S. 143 = KrV B 143 f., § 10 KrV.
- 79) Hyppolite, aaO., S. 122 f.
- 80) Hegel, Phä., S. 113.
- 81) Hegel, Logik II, S. 308 ff.
- 82) Fischer, aaO., S. 320 ff.
- 83) Hegel, Phä., S. 115.
- 84) AaO., S. 116.
- 85) AaO., S. 118/119.
- 86) Th. Litt, Hegel, S. 177 f.
- 87) Hegel, Phä., S. 120.
- 88) Kant, Werke III, 136 = KrV B 132.
- 89) Hegel, Phä., S. 126/127.

- 90) Radermacher, "Transzendente Apperzeption bei Kant", S. 43.
- 91) Hegel, Phä., S. 128.
- 92) Radermacher, "Hegel und der Positivismus", S. 94 ff.
- 93) Kant, Werke III, S. 136 = KrV B 132.
- 94) Hegel, Phä., S. 133.
- 95) AaO., vergl. auch die Einleitung zur Phä., S. 71.
- 96) Hegel, Phä., S. 135.
- 97) AaO.
- 98) AaO.
- 99) Radermacher, aaO. (FN 92).
- 100) Kant, Werke X, S. 469 ff. = KdU B 267 ff.
- 101) Hegel, Phä., S. 87.
- 102) Hegel, Phä., S. 135.
- 103) Hyppolite, aaO., S. 142 f.
- 104) Die Literatur zum "Herr und Knecht Kapitel" ist quantitativ nahezu unüberschaubar geworden. Es seien daher nur die für den speziellen Untersuchungszweck relevanten Publikationen aufgeführt:
 - Fetscher, Individuum und Gemeinschaft, S. 511 ff.
 - Hyppolite, aaO., S. 157 ff.
 - Kojève, L' introduction a la lecture d' Hegel, S. 174 ff.
 - Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, S. 289 ff.
 - Lukacs, Der junge Hegel, S. 377 ff.
 - Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 316 ff.
 - Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 108 ff.
 - Stiehler, Die Dialektik in Hegels Phä. des Geistes, S. 201 ff.
 - Becker, Idealistische und mat. Dialektik, S. 28 ff.
 - Lakebrink, Studien zu Hegels Metaphysik, S. 120 ff.
 - Fetscher, Hegels Lehre vom Menschen, S. 109 ff., S. 112 ff., S. 117 ff.
 - Kangrga, Arbeit bei Hegel und Marx, S. 295 ff.
 - Müller, Entfremdung, S. 49 ff.
 - Garaudy, Gott ist tot, S. 234 ff.
 - Bloch, Subjekt - Objekt, S. 85 ff.

- Marcuse, Hegels Ontologie, S. 283 ff.
- Riedel, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, S. 30 ff.
- Holz, Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel (passim).
- 105) So aber Becker, "Idealistische und mat. Dialektik", S. 56 ff. (67), der an dieser Stelle offenbar die Funktion der Selbstbezüglichkeit verkennt, siehe dazu Henrici, "Hegel und Blondel", S. 85 ff.
- 106) Hegel, Phä., S. 143.
- 107) AaO., S. 144.
- 108) Garaudy, Gott ist tot, S. 233 f.
- 109) Hegel, Phä., S. 135.
- 110) Hegel, Phä., S. 141/142.
- 111) AaO., S. 143.
- 112) AaO., S. 144.
- 113) AaO., S. 145.
- 114) AaO.
- 115) AaO.
- 116) Vergl. Hegels Philosophische Propädeutik, wo das Verhältnis Herr - Knecht mit der Geschichte von Robinson und Freitag verglichen wird (S. 109 = § 35).
- 117) Hegel, Phä., S. 146.
- 118) Vergl. Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 109 ff.
- 119) Hegel, Phä., S. 149. Diese Analyse der Arbeit wurde später von Marx aufgegriffen; sie gilt seither als das "Verbindungsstück" zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik; vergl.: MEW, Zusatzband I, S. 574. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, S. 71 f. Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 50. Habermas, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, S. 317. Marcuse, Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffes, S. 12 ff.
- 120) Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 110.
- 121) Fischer, aaO., S. 329.
- 122) Hegel, Phä., S. 146.
- 123) AaO., S. 147.
- 124) AaO., S. 147/148.
- 125) AaO., S. 148.

- 126) Riedel, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, S. 30 ff.
- 127) Hegel, Phä., S. 151 ff., Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 111 f.
- 128) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 14 ff.
- 129) Hegel, Phä., S. 152/153.
- 130) AaO., S. 151.
- 131) Vergl. dazu H. Holz, "Herrschaft und Knechtschaft bei Leibniz und Hegel", S. 52 ff.
- 132) Hegel, Rechtsphilosophie, S. 14.
- 133) Vergl. Haag, Philosophischer Idealismus, S. 19 ff.
- 134) Hegel, Rechtsphilosophie, S. 15.
- 135) Mitteis - Lieberich, Deutsches Privatrecht, S. 18; Fischer II, S. 692 f.; Lakebrink, aaO., S. 128 f.; Bloch, Subjekt-Objekt, S. 247 f.; Vorländer, Geschichte der Philosophie, S. 316 f.
- 136) Hegel, Rechtsphilosophie, S. 16; vergl. Th. Litt, Ethik der Neuzeit, S. 132 ff.
- 137) Hegel, aaO., S. 46 f. (§ 31).
- 138) Hegel, aaO., S. 169 ff. (§ 188 ff.); vergl. dazu auch Riedel, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, S. 81 ff.; Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 183 ff.; Krause, Die Lehre von der Arbeit in der Philosophie des deutschen Idealismus und ihre Bedeutung für das Recht, S. 236 ff.; Ritter, Hegel und die französische Revolution, S. 57 ff.
- 139) Hegel, aaO., S. 36 f. (§ 13).
- 140) AaO.
- 141) AaO., S. 47 (§ 31).
- 142) AaO., S. 288 ff. (§ 340 ff.).

MARX - KAPITEL

- 1) Marx, PM S. 581.
- 2) AaO., S. 569 dd, vergl. Lefèbvre, Probleme des Marxismus heute, S. 47 ff. ; Bloch, Über Karl Marx, S. 53 ff. ; Althusser, Für Marx, S. 43 ff.
- 3) Feuerbach, Anthropologischer Materialismus, Band I, S. 20/21, herausgegeben und eingeleitet von A. Schmidt.
- 4) AaO., S. 21.
- 5) AaO., S. 25.
- 6) AaO., S. 156.
- 7) Marx, PM S. 541.
- 8) Vergl. Marković, Praxis als Grundkategorie der Erkenntnistheorie, S. 17 ff.
- 9) Feuerbach, Wesen des Christentums, S. 148.
- 10) Feuerbach, Anthropologischer Materialismus, Band I, S. 59, (A. Schmidt), vergl. auch A. Schmidt, Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, S. 7 ff.
- 11) Marx/Engels, Thesen zu Feuerbach, MEW 3, S. 5.
- 12) Vergl. A. Sohn-Rethel, Warenform und Denkform, S. 101 ff.
- 13) Marx/Engels, MEW 3, S. 20 ff.
- 14) Vergl. zur Marx'schen Hegelkritik: Heurich, Marx als Schüler Hegels, S. 187 ff. ; Müller, Entfremdung, S. 62 ff. ; Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 36 ff.
Zu der von Marx verwendeten "Methode" vergl. :
 - Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 21 ff.
 - Marx, Kapital I, Nachwort zur zweiten Auflage, S. 25 ff.
 - A. Schmidt, Geschichte und Struktur, S. 49 ff.
 - M. Adler, Marx und die Dialektik, S. 120 ff.
 - H. Lefèbvre, Probleme des Marxismus heute, S. 51 ff.
 - E. W. Iljenkow, Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im Kapital von Marx, S. 87 ff.
 - R. Rosdolsky, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital" I, S. 43 ff. , II, S. 664 ff.
 - E. Kosik, Dialektik des Konkreten, S. 174 ff.
 - L. Kofler, Geschichte und Dialektik, S. 52 ff.
 - J. P. Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 13 ff. (Einleitung).
- 15) Schnädelbach, Zum Verständnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, S. 58 ff.

- 16) AaO., S. 64.
- 17) Hegel, Logik II, S. 14 ff.; vergl. dazu Henrich, Hegels Logik der Reflexion, S. 95 ff. (S. 117 ff.).
- 18) Schnädelbach, aaO., S. 69/70; vergl. Hegel, Phä., S. 561.
- 19) Marx, PM S. 471 ff.; Marx, Theorien über den Mehrwert, MEW 26, 1, S. 40 ff.
- 20) Marx, PM S. 510.
- 21) Vergl. dazu: Baczko, Notizen über die marxistische Entfremdungstheorie, S. 106 ff.; A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, S. 64 ff.; Müller, Entfremdung, S. 70 ff.; Garaudy, Die Aktualität des Marxschen Denkens, S. 55 ff.; Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 94 ff.; Fleischer, Marx und Engels, S. 40 ff.; Tucker, Karl Marx, S. 173 ff. (S. 185 ff.).
- 22) Vergl. dazu: Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 15 ff.; Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx, S. 26 ff. (31 ff.).
- 23) Marx, PM S. 511.
- 24) AaO., S. 512; vergl. Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 245.
- 25) Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 16.
- 26) Hegel, Phä., S. 149.
- 27) Marcuse, aaO.
- 28) Marx, PM S. 514.
- 29) Marcuse, aaO., S. 20 f.
- 30) Marx, PM S. 516.
- 31) AaO.
- 32) Vergl. die Ausführungen zur Phänomenologie des Geistes.
- 33) Vergl. A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, S. 107 ff.
- 34) Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 20.
- 35) Marx, PM S. 519.
- 35a) Kosik, Dialektik des Konkreten, S. 202 ff.
- 36) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 38.
- 37) AaO., S. 39.
- 38) AaO., S. 43.

- 39) AaO., S. 49/50.
- 40) Marx, PM S. 536.
- 41) Vergl. dazu: Krahel, Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse, S. 31 ff.
- 42) Marx/Engels, Die deutsche Ideologie (MEW 3), S. 28.
- 43) AaO., vergl. dazu auch die Einleitung zu den "Grundrissen", S. 10 ff.
- 44) Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, S. 29.
- 45) AaO., S. 30.
- 46) Vergl. Lefebvre, Der dialektische Materialismus, S. 51 ff.
- 47) Marx, Kapital I, S. 183.
- 48) Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, S. 44.
- 49) Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, S. 225.
- 50) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 47 f.
- 51) Marx, Kapital I, S. 192.
- 52) A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, S. 77.
- 53) Habermas, aaO., S. 45 f.
- 54) Marx, Kapital I, S. 49.
- 55) AaO., S. 50.
- 56) AaO.
- 57) Vergl. allgemein zur Rolle der Abstraktion in der politischen Ökonomie, Lange, Politische Ökonomie I, S. 136 ff.
- 58) Korsch, Karl Marx, S. 88 ff.
- 59) Tuchscheerer, Bevor das Kapital entstand, S. 361 f.
- 60) Marx, Kapital I, S. 51/52.
- 61) AaO., S. 52.
- 62) AaO.
- 63) AaO., S. 53; vergl. Hofmann, Ideengeschichte der sozialen Bewegung, S. 107 ff.
- 64) AaO., S. 63; vergl. dazu: Backhaus, Zur Dialektik der Wertform, S. 128 ff.
- 65) Marx, Kapital I, S. 84 ff.
- 66) AaO., S. 70-73.
- 67) Hofmann, Arbeitswertlehre und kapitalistische Entwicklung, S. 66 ff.

- 68) Marx, Kapital I, S. 85.
- 69) AaO.
- 70) AaO., S. 86.
- 71) Vergl. Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 246 ff.
- 72) Marx, Kapital I, S. 87.
- 73) AaO.
- 74) AaO.
- 75) Vergl. S. 21 f. dieser Arbeit (Kant-Teil)
- 76) Marx, Kapital I, S. 90.
- 77) Vergl. Schnädelbach, Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, S. 58 ff.
- 78) Marx, Kapital I, S. 49.
- 79) Vergl. Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx, S. 169 ff., S. 192 ff.
- 80) Vergl. die Ausführungen zum Kapitel: "Kraft und Verstand" im Hegel-Teil.
- 81) Marx, PM S. 538.
- 82) AaO., S. 540.
- 83) Hegel, Rechtsphilosophie, S. 17 (Vorrede).
- 84) A. Schmidt, Über Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialistischen Dialektik, S. 111.

HABERMAS - KAPITEL

- 1) R. Bubner, Was ist die kritische Theorie, S. 160 ff.
- 2) Th. W. Adorno, Wozu noch Philosophie, S. 11 ff.
- 3) Th. W. Adorno, Minima Moralia, S. 57.
- 4) Th. W. Adorno, Negative Dialektik, S. 102 ff. ; vergl. auch Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, S. 107 ff.
- 5) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 14 ff.
- 6) AaO., S. 23.
- 7) Habermas, Marxismus als Kritik, S. 206 ff.
- 8) Vergl. die Ausführungen zu Kant und Fichte.
- 9) Vergl. Fichte, GWL 1794.
- 10) AaO.
- 11) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 47.
- 12) AaO., S. 46.
- 13) AaO., S. 42.
- 14) Vergl. FN 84 im Kant-Kapitel.
- 15) Habermas, aaO., S. 39.
- 16) Gadamer, Wahrheit und Methode, S. XIX f.
- 17) AaO., S. 274 f.
- 18) AaO., S. 277; vergl. dazu Esser, Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung, S. 135 ff.
- 19) Gadamer, aaO., S. 98 ff.
- 20) AaO., S. 290.
- 21) AaO., S. 366 f.
- 22) Habermas, aaO., S. 116 ff.
- 23) AaO., S. 169/170.
- 24) AaO., S. 176.
- 25) AaO., S. 224; vergl. zum folgenden auch: Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, S. 120 ff.
- 26) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 224.
- 27) AaO., S. 227.
- 28) AaO., S. 228/230.
- 29) Habermas, Erkenntnis und Interesse, in Technik und Wissenschaft als Ideologie, S. 146 ff.

- 30) AaO., S. 155.
- 31) AaO., S. 151.
- 32) AaO., S. 160.
- 33) Anacker, Erkenntnis und Interesse (Rezension), S. 394 ff.; Giegel, Reflexion und Emanzipation, S. 249 ff.
- 34) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 217.
- 35) AaO., S. 216.
- 36) AaO., S. 77; vergl. Habermas, Arbeit und Interaktion, S. 9 ff.; Habermas, Nachwort zu Hegels "Politische Schriften", S. 343 ff.
- 37) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 54/55; vergl. Marx/Engels, MEW 3, S. 45.
- 38) Vergl. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, S. 71 ff.
- 39) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 55.
- 40) Fichte, GWL 1794.
- 41) Bubner, aaO.
- 42) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 51.
- 43) AaO., S. 47.
- 44) Siehe zur Habermasschen Marxrezeption:
 - Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie, S. 89 ff.
 - A. Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit, S. 20 f., S. 36 f.
 - R. Damus, Habermas und der heimliche Positivismus bei Marx, S. 22 ff.
 - H.-J. Krahel, Produktion und Klassenkampf, S. 384 ff.
 - Ritsert/Rolshausen, Zum Antagonismus von Lohnarbeit und Kapital, S. 43 ff.
 - Wellmer, Der heimliche Positivismus der Marxschen Geschichtsphilosophie, S. 69 ff.
- 45) Vergl. z. B.: Habermas, Bedingungen für eine Revolutionierung spätkapitalistischer Systeme, S. 24 ff.; ders., Strukturwandel der Öffentlichkeit (passim).
- 46) A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (passim).
- 47) Vergl. Anacker, Erkenntnis und Interesse (Rezension).

LITERATURVERZEICHNIS

- d'Abro, A., Die Kontroversen über das Wesen der Mathematik,
in Kursbuch 8, 1967
- Adler, M., Marx und die Dialektik, in: Austromarxismus,
Frankfurt 1970
- Adorno, Theodor W., Anmerkungen zum philosophischen Denken,
in: Stichworte, Frankfurt 1969
- Adorno, Theodor W., Minima Moralia, Frankfurt 1969
- Adorno, Theodor W., Negative Dialektik, Frankfurt 1966
- Adorno, Theodor W., Wozu noch Philosophie, in Eingriffe,
Frankfurt 1963
- Adorno, Theodor W., Vorlesung zur Einleitung in die Erkennt-
nistheorie, Frankfurt 1970
- Althusser, Louis, Für Marx, Frankfurt 1968
- Anacker, Ulrich, Erkenntnis und Interesse, Ein Diskussionsbei-
trag zu J. Habermas, in: Philosophisches Jahrbuch 1971,
2. Halbband
- Anacker, Ulrich, Zum Problem der Identität, Dissertation,
Frankfurt 1969
- Aristoteles, Kategorien/Lehre vom Satz, Hamburg 1962
- Backhaus, Hans-Georg, Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträ-
ge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt 1969
- Baczko, Bronislaw, Notizen über die marxistische Entfremdungs-
theorie, in: Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung,
Frankfurt 1969
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, Metaphysica, Halle, Magdeburg
1757 (Akademieausgabe, Band 17)

- Becker, Werner, Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus, Stuttgart 1969
- Becker, Werner, Hegels Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1971
- Becker, Werner, Idealistische und materialistische Dialektik, Stuttgart 1970
- Bloch, Ernst, Subjekt - Objekt, Frankfurt 1971
- Bloch, Ernst, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt 1967
- Bloch, Ernst, Über Karl Marx, Frankfurt 1968
- Bubner, Rüdiger, Was ist kritische Theorie?, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971
- Carnap, Rudolf, Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit, bearbeitet von Wolfgang Stegmüller, Wien 1959
- Chamberlain, Houston Stewart, Immanuel Kant, Zweite Auflage, München 1909
- Damus, Renate, Habermas und der "heimliche Positivismus" bei Marx, in: Sozialistische Politik, Berlin 1969 (Heft 4)
- Delekat, Friederich, Immanuel Kant, Heidelberg 1966 (2. Aufl.)
- Descartes, René, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Leibzig 1915
- Descartes, René, Regeln zur Leitung des Geistes, Berlin 1966
- Eisler, Rudolf, Kant-Lexikon, Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Hildesheim 1969
- Engels, Friedrich, Zitiert nach MEW, Berlin 1956 ff.
- Esser, Josef, Vorverständnis und Methodenwahl, Frankfurt 1970
- Fetscher, Iring, Hegels Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970

- Fetscher, Iring, Individuum und Gemeinschaft, Zeitschrift für philosophische Forschung, Band VII, S. 511 ff. (1953)
- Feuerbach, Ludwig, Anthropologischer Materialismus, Frankfurt 1967, Herausgegeben und eingeleitet von Alfred Schmidt
- Feuerbach, Ludwig, Wesen des Christentums, Berlin 1956
- Fichte, Johann Gottlieb, Briefwechsel. Zitiert nach J. G. Fichte, Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970
- Fichte, Johann Gottlieb, Werke in 11 Bänden, Berlin 1971, Walter de Gruyter
- Fichte, Johann Gottlieb, WL Nova Methodo, Nachgelassene Schriften Band II, Herausgegeben von H. Jacob, Berlin 1937
- Fischer, Kuno, Hegels Leben, Werke und Lehre, 2 Bände, Darmstadt 1963
- Fleischer, H., Marx und Engels, München 1970
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, 2. Auflage, Tübingen 1967
- Garaudy, Roger, Die Aktualität des Marxschen Denkens, Frankfurt 1969
- Garaudy, Roger, Gott ist tot, Berlin 1965
- Giegel, H. -J., Reflexion und Emanzipation, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971
- Glockner, Hermann, Der Begriff in Hegels Philosophie, Tübingen 1924
- Grayeff, Felix, Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants, Hamburg 1951
- Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, Frankfurt 1971
- Haag, Karl Heinz, Philosophischer Idealismus, Frankfurt 1967

- Habermas, Jürgen, Arbeit und Interaktion, in: Technik und
Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt 1968
- Habermas, Jürgen, Bedingungen für eine Revolutionierung spät-
kapitalistischer Gesellschaftssysteme, in: Marx und die
Revolution, Frankfurt 1970
- Habermas, Jürgen, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik,
in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971
- Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968
- Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, in: Technik und
Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt 1968
- Habermas, Jürgen, Marxismus als Kritik, in: Theorie und Praxis,
Neuwied 1967
- Habermas, Jürgen, Nachwort zu Hegels "Politischen Schriften",
Frankfurt 1966
- Habermas, Jürgen, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frank-
furt 1970
- Habermas, Jürgen, Zur philosophischen Diskussion um Marx und
den Marxismus, in: Theorie und Praxis, Neuwied 1967
- Hegel, G. W. F. , Differenz des Fichteschen und Schelling' schen
Systems der Philosophie, Hamburg 1962
- Hegel, G. W. F. , Enzyklopädie von 1830, Hamburg 1969
- Hegel, G. W. F. , Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ham-
burg 1955
- Hegel, G. W. F. , Jenaer Realphilosophie, Hamburg 1969
- Hegel, G. W. F. , Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952
- Hegel, G. W. F. , Philosophische Propädeutik, Frankfurt 1968
- Hegel, G. W. F. , Wissenschaft der Logik, Erster Teil, Hamburg
1967

- Hegel, G. W. F., Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, Hamburg
1966
- Heidegger, Martin, Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962
- Heidegger, Martin, Kant und das Problem der Metaphysik,
3. Auflage, Frankfurt 1965
- Heimann, Betty, System und Methode in Hegels Philosophie,
Leipzig 1927
- Heimsoeth, Heinz, Zeitliche Weltunendlichkeit und das Problem
des Anfangs. Eine Studie zur Vorgeschichte von Kants
Erster Antinomie. In: Festschrift für H. J. de Vleeschauwer,
Pretoria 1960, S. 22-45, wiederabgedruckt in: Studien zur
Philosophiegeschichte, Köln 1961, S. 269-292
- Heimsoeth, Heinz, Transzendente Dialektik, Ein Kommentar
zu Kants Kritik der reinen Vernunft,
Erster Teil Berlin 1966
Zweiter Teil Berlin 1967
- Henrich, Dieter, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt 1967
- Henrich, Dieter, Hegels Logik der Reflexion, in: Hegel im Kon-
text, Frankfurt 1971
- Henrich, Dieter, Marx als Schüler Hegels, in: Hegel im Kontext,
Frankfurt 1971
- Henrici, Peter, Hegel und Blondel, München 1958
- Hinske, Norbert, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie,
Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970
- Hofmann, W., Arbeitswertlehre und kapitalistische Entwicklung,
München 1971
- Hofmann, W., Ideengeschichte der sozialen Bewegung, Berlin
1971

- Holz, Hans Heinz, Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel,
Neuwied 1968
- Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Band 6 (1937), S. 245 ff.
- Hume, David, An Enquiry Concerning Human Understanding,
ed. Mc Cormack, Chicago 1907
- Hyppolite, Jean, Genèse et Structure de la Phénoménologie de
l'Esprit, Paris 1946
- Iljenkow, E. W., Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten
im "Kapital" von Marx, in: Beiträge zur marxistischen
Erkenntnistheorie, Frankfurt 1969
- Kamlah, Wilhelm, Logische Propädeutik (zusammen mit Paul
Lorenzen), Mannheim 1967
- Kangrga, Milan, Arbeit bei Hegel und Marx, in: Hegel und die
Folgen, Freiburg i. Br. 1970
- Kants Briefe, Insel Verlag, 1911, herausgegeben von F. Ohmann
- Kant, Immanuel, Werke in zwölf Bänden, herausgegeben von
Weischedel
- Kofler, Leo, Geschichte und Dialektik, Hamburg 1955
- Kojève, A., L' introduction à la lecture d' Hegel, Paris 1947
- Korsch, Karl, Karl Marx, Frankfurt 1967
- Kosik, Karel, Dialektik des Konkreten, Frankfurt 1970
- Krahl, Hans-Jürgen, Produktion und Klassenkampf, in: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt 1971
- Krahl, Hans-Jürgen, Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse, in: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt 1971
- Krause, Peter, Die Lehre von der Arbeit in der Philosophie des deutschen Idealismus und ihre Bedeutung für das Recht,
Saarbrücken 1965 (Dissertation)

- Kroner, Richard, Von Kant zu Hegel, Zwei Bände, Tübingen
1961
- Kulenkampff, Arend, Antinomie und Dialektik, Stuttgart 1970
- Lakebrink, Bernhard, Studien zur Metaphysik Hegels, Freiburg
i. Br. 1969
- Lange, O., Politische Ökonomie, Band I, Frankfurt 1963
- Lauener, K., Hume und Kant, Bern 1969
- Lauth, Reinhard, Zur Idee der Transzendentalphilosophie,
München/Salzburg 1965
- Lefèbvre, Henri, Der dialektische Materialismus, Frankfurt 1966
- Lefèbvre, Henri, Probleme des Marxismus, heute, Frankfurt
1965
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Neue Abhandlungen über den mensch-
lichen Verstand, Band II, Frankfurt 1961
- Litt, Theodor, Hegel, Heidelberg 1953
- Litt, Theodor, Ethik der Neuzeit, München-Berlin 1926
- Löwith, Karl, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1964
- Lorenzen, Paul, Formale Logik, Berlin 1967
- Lorenzen, Paul, Logische Propädeutik (zusammen mit W. Kam-
lah), Mannheim 1967
- Lukács, Georg, Der junge Hegel, Berlin 1954
- Lukács, Georg, Geschichte und Klassenbewußtsein, Amsterdam
1967
- Marcuse, Herbert, Hegels Ontologie, Frankfurt 1968
- Marcuse, Herbert, Neue Quellen zur Grundlegung des Histori-
schen Materialismus, in: Ideen zu einer kritischen Theo-
rie der Gesellschaft, Frankfurt 1969

- Marcuse, Herbert, Über die Philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, in: Kultur und Gesellschaft, Frankfurt 1965
- Marcuse, Herbert, Vernunft und Revolution, Neuwied 1962
- Marković, M., Praxis als Grundkategorie der Erkenntnistheorie, in: Dialektik der Praxis, Frankfurt 1968
- Martin, Gottfried, Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie, 4. Auflage, Berlin 1969
- Marx, Karl, Werke. Zitiert nach MEW (42 Bände), Berlin 1956 ff.
- Metzger, Wolfgang, Das einäugige Tiefensehen, in: Handbuch der Psychologie, Band 1 (Allgemeine Psychologie), S. 556 ff., Göttingen 1966
- Mitteis-Lieberich, Deutsches Privatrecht, 5. Auflage, 1968
- Müller, F., Entfremdung, Berlin 1970
- Nietzsche, Friedrich, Werke in drei Bänden, München 1954
- Nink, C., Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg 1948
- Paulsen, Friederich, Immanuel Kant, 8. Auflage, Stuttgart 1924
- Prauss, Gerold, Erscheinung bei Kant, Berlin 1971
- Radermacher, Hans, Bemerkungen zu Kants Theorie der Erfahrung, in: Proceedings of the third international Kant Congress, Dordrecht 1972
- Radermacher, Hans, Fichtes Begriff des Absoluten, Frankfurt 1970
- Radermacher, Hans, Hegel und der Positivismus, in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt 1970
- Radermacher, Hans, Zum Problem der transzendentalen Apperzeption bei Kant, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 24, 1970, Heft 1

- Radermacher, Hans, Zum Verhältnis von Faktizität und Reflexion,
in: Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang
Cramer, Frankfurt
- Reich, Klaus, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel,
2. Auflage, Berlin 1948
- Reichelt, Helmut, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei
Marx, Frankfurt 1970
- Riedel, Manfred, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt
1969
- Ritsert/Rolshausen, Der Konservatismus der kritischen Theorie,
Frankfurt 1971
- Ritter, Joachim, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt
1965
- Rohrmoser, Günter, Das Elend der kritischen Theorie, Frei-
burg i. Br. 1970
- Rosdolsky, R., Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapi-
tal", 2 Bände, Frankfurt 1968
- Russel, Bertrand, A History of Western Philosophie, New York
1963
- Russel, Bertrand, Die Mathematik und die Metaphysiker, in:
Kursbuch 8, 1967
- Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962
- Sartre, Jean-Paul, Kritik der dialektischen Vernunft, Hamburg
1967
- Schaff, A., Marxismus und das menschliche Individuum, Ham-
burg 1970
- Schmidt, Alfred, Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie,
Frankfurt 1969

- Schmidt, Alfred, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx,
2. Auflage, Frankfurt 1971
- Schmidt, Alfred, Geschichte und Struktur, München 1971
- Schmidt, Alfred, Über Geschichte und Geschichtsschreibung in
der materialistischen Dialektik, in: Folgen einer Theorie,
Frankfurt 1967
- Schnädelbach, H., Zum Verhältnis von Logik und Gesellschafts-
theorie bei Hegel, in: Aktualität und Folgen der Philosophie
Hegels, Frankfurt 1970
- Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, Frank-
furt 1968
- Sohn-Rethel, Alfred, Geistige und körperliche Arbeit, Frankfurt
1970
- Sohn-Rethel, Alfred, Warenform und Denkform, Frankfurt 1971
- Staudenmaier, Franz, Darstellung und Kritik des Hegelschen
Systems, Mainz 1844
- Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphiloso-
phie, Stuttgart 1965
- Stegmüller, Wolfgang, Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit,
Wien 1959
- Steiner, Hans-Georg, Kardinal- und Ordinalzahlen, in: Fischer
Lexikon Mathematik I, Frankfurt 1966
- Stieler, Gottfried, Die Dialektik in Hegels "Phänomenologie des
Geistes", Berlin 1964
- Tarski, Alfred, Einführung in die mathematische Logik, 2. Auf-
lage, Göttingen 1966
- Thomas, von Aquin, Summa contra Gentiles, übersetzt von
H. Fahsel, Band I, Zürich 1942

Tuchscheerer, W. , Bevor das Kapital entstand, Berlin 1968

Tucker, R. , Karl Marx, München 1963

Vaihinger, Hans, Kommentar zu Kants KdrV

Band I Stuttgart, Berlin, Leibzig, 1922 (2. Auflage)

Band II Stuttgart, Berlin, Leibzig, 1922 (2. Auflage)

Vorländer, Karl, Geschichte der Philosophie, Leibzig 1911

Weizsäcker, Carl Friedrich von, Die Einheit der Natur,
München 1971

Weizsäcker, Carl Friedrich von, Zum Weltbild der Physik,
4. Auflage, Stuttgart 1949

Wellmer, A. , Der heimliche Positivismus der Marxschen Ge-
schichtsphilosophie, in: Kritische Gesellschaftstheorie
und Positivismus, Frankfurt 1969

Wetter, Gustav A. , Sowjetideologie Heute, Frankfurt und Ham-
burg 1962

Windelband, Wilhelm, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,
Tübingen 1916

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico - philosophicus, Frank-
furt 1968

Wolff, Christian, Philosophia prima sive Ontologia, 2. Auflage,
Frankfurt und Leibzig 1736

Lebenslauf

Am 18. 8. 1944 wurde ich als Sohn des Kaufmanns Paul Lübbert und seiner Ehefrau Veronika, geb. Pottschulte, in Bad Salz-
uflen geboren.

Von 1950 bis 1954 besuchte ich die Volksschule in Dortmund, wohin wir nach Ende des Krieges übersiedelten. Von 1954 bis 1963 besuchte ich das Max-Planck-Gymnasium in Dortmund mit Abschluß der Reifeprüfung.

Nach meinem Abitur wurde ich zum Wehrdienst eingezogen.

Ab 1965 studierte ich an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München Rechtswissenschaften und Philosophie.

1970 legte ich mein Erstes Juristisches Staatsexamen ab. Durch Herrn Professor Dr. Ernst Steindorff angeregt, begann ich eine Untersuchung über die erkenntnistheoretische Funktion des Arbeitsbegriffs. Diese wurde 1972 als Dissertation angenommen.



